University of St. Michael's College
3 1761 08051781 6

Revue
des sciences
ecclésiastiques

1869

TRANSFERRED

ST. MICHAEL'S COLLEGE UNIVERSITY LIBRARY

UE

S

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 30 Januarii 1869.

† J.-B.-J., *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

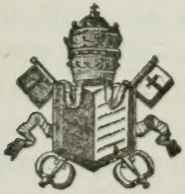
REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous le patronage de Mgr PARISIS.

Ubi Petrus,  ibi Ecclesia.

DEUXIÈME SÉRIE. — TOME IXe

(XIXe de le Collection.)

ARRAS
BUREAUX DE LA REVUE
ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
rue des Onze-Mille-Vierges

PARIS
LIBRAIRIE ST-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. PUTOIS-CRETTÉ
rue de l'Abbaye-St-Germain, 13.

1869

SEP 1 1 1957

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

MARIE, MÈRE DE GRACE.

Vers le milieu du siècle dernier, le vénérable serviteur de Dieu Louis Grignon de Montfort, prononçait ces consolantes paroles : « Dieu veut révéler dans ces derniers « temps et découvrir Marie, le chef-d'œuvre de ses « mains..... ; et il veut qu'Elle soit plus connue, plus « aimée, plus honorée, qu'Elle ne l'a jamais été » (1).

Il ne se trompait pas. Jamais, en effet, la dévotion à la Très-sainte Vierge n'avait reçu un tel élan. Que de nouveaux sanctuaires élevés à Marie ! Que d'antiques pèlerinages restaurés ! Que de prédicateurs et d'écrivains consacrant leur talent et leurs forces à célébrer les louanges de la Reine du ciel ! Grâces immortelles en soient rendues au Seigneur ! Un semblable épanouissement de la dévotion à Marie est un signe manifeste de la miséricorde que Dieu consent à ne pas retirer de dessus notre malheureux siècle : il est un gage assuré de victoire et de salut : *In hoc signo vinces*. La preuve en est dans le dépit que l'hérésie ne sait pas déguiser, en présence d'un fait aussi

(1) *Dévotion à la sainte Vierge*, 1re partie, n. 1.

consolant pour la piété catholique. Tout récemment l'église anglicane a cru devoir protester contre le culte de Marie : son concile de 1867 supplie les adhérents de l'anglicanisme de se mettre en garde contre *l'exaltation de la bienheureuse vierge Marie, substituée comme médiatrice à la place de son divin Fils;* parce que, *le Dieu jaloux n'accorde pas à un autre l'honneur qui n'est dû qu'à Lui.* Ici, comme toujours, l'hérésie travestit nos dogmes afin de les pouvoir combattre. Elle ne réussit qu'à trahir son embarras.

Parmi les ouvrages qui de nos jours ont traité des gloires de Marie, il faut citer avec honneur, *Marie, mère de Dieu et des hommes,* du P. Ventura, — le *Plan divin*, de M. Nicolas, — *Marie au pied de la Croix*, du P. Faber, — le *Tractatus theologicus de beata Maria Virgine*, par un Père mariste, professeur au grand séminaire de Moulins (1866), — la *Coronula Mariana*, de M. Petitalot (Moulins, 1866) (1). Enfin nous ferons une mention toute spéciale d'un récent opuscule qui a pour titre : *Simples explications sur la coopération de la Très-sainte Vierge à l'œuvre de la Rédemption, et sur sa qualité de mère des chrétiens* (1868). Sous un titre modeste, le R. P. Jeanjacquot, jésuite, ancien supérieur du grand séminaire de Montauban, a dit ce qu'il y a de plus élevé dans les destinées de la glorieuse Vierge, et tout ensemble ce qu'il nous importe le plus de connaître. Il a, par de solides arguments, victorieusement démontré que Marie est réellement la *mère du genre humain*, dans l'ordre de la grâce. Il a, par des arguments non moins solides, établi la réelle coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption, en sorte que désormais la sainte Vierge doit être appelée en toute rigueur l'*espérance*, la *vie* et le *salut*

(1) Il serait injuste de ne pas faire une mention spéciale de la belle thèse imprimée à Louvain en 1864 : *De Hyperdulia ejusque fundamentis.* — Citons encore l'ouvrage italien du P. Géminien Mislei, S. J. : *La Madre di Dio descritta dai santi Padri e dottori della chiesa* (Turin, 1863).

des fidèles. Double considération que les chrétiens ne sauraient trop méditer, que les prédicateurs ne prêcheront jamais assez.

Nous allons donner une idée de la doctrine du savant théologien.

I.

De quelle manière Marie est-elle notre mère, et comment sommes-nous ses enfants?

« Et d'abord, répond le P. Jeanjacquot, qu'Elle soit « notre mère en ce qu'Elle a à notre égard, et incompa- « rablement plus que toutes les mères humaines, des sen- « timents, des dispositions et un dévouement de mère, « c'est ce qui se dit continuellement, et jamais on ne le « dira assez..... Seulement il arrive trop souvent qu'en « exaltant cette maternité de sentiments de la sainte « Vierge à notre égard, on en parle de manière à faire « presque supposer qu'Elle ne serait notre mère que dans « ce sens-là, tandis qu'au fond, ces sentiments de mère « qu'Elle a pour nous dans un degré incomparable ne « constituent pas véritablement sa maternité, mais en « sont seulement comme un appendice et une consé- « quence » (p. 89).

Il faut donc s'élever encore plus haut, et dire que Marie est notre mère, parce qu'Elle nous a réellement conçus, portés et enfantés. Nous sommes ses enfants *par naissance*, et cela par suite de la coopération active de Marie au double mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. Que s'est-il passé en effet lorsque, docile à la voix de l'Ange, la sainte Vierge prononça le consolant : *Fiat mihi secundum verbum tuum?* « Elle reçoit dans ses entrailles le Fils de « Dieu comme devant racheter tous les hommes par sa « passion et par sa mort. Mais par cela même qu'Elle Le

« reçoit à ce titre dans ses entrailles corporelles, Elle « reçoit dans les entrailles de son cœur cette passion et « cette mort du Rédempteur, comme principe, comme « germe de vie surnaturelle pour les âmes, et conjointe- « ment toutes les âmes elles-mêmes, pour être vivifiées, « et comme devant être vivifiées par la passion et la mort « du Rédempteur. Cette mort du Rédempteur est donc « ainsi déposée dans son cœur comme principe de vie « surnaturelle pour en sortir quand le temps en sera « venu, et les âmes y sont déposées en même temps pour « être mises en possession de la vie par cette mort, quand « elle s'opèrera. Or, qu'est-ce que cela, sinon une vraie « conception de toutes les âmes pour la vie surnaturelle? « Conception spirituelle, à la vérité, mais qui n'en est « pas moins, qui en est même plus réellement une con- « ception véritable, parfaite; conception qui a pour objet « de donner aux âmes une vie surnaturelle, et une exis- « tence infiniment supérieure à celle qu'elles ont par leur « propre nature. »

Si Marie nous a réellement conçus et portés, Elle nous a aussi enfantés véritablement à la grâce. « Enfin, ce jour « de la divine passion du Rédempteur étant venu, Elle « ouvre avec un déchirement ineffablement douloureux « les entrailles de son cœur pour en faire sortir par le « consentement qu'Elle y donne, cette passion qui devait « être la vie des âmes; et pour que les âmes soient par là « données à la vie, et la vie donnée aux âmes. Or, c'est « bien là un véritable et très-réel enfantement, qui a lieu « pour Elle dans des douleurs que nous ne saurions en « aucune façon exprimer..... Et par là il est aisé de com- « prendre que ce n'est pas dans un sens figuré, mais dans « un sens très-propre qu'il faut entendre cette parole « souvent répétée, que la sainte Vierge nous a enfantés « au pied de la Croix; enfantement spirituel sans doute

« comme la vie elle-même qui en est le terme, mais qui « n'en est pas moins réel. Il serait absolument trop long « de citer les saints Pères et les saints Docteurs qui « parlent dans ce sens, car il faudrait les citer presque « tous... »

C'est ainsi que s'applique rigoureusement à Marie le titre de *nouvelle Ève*, que les saints Pères lui ont décerné d'une voix unanime. Suivant toute la Tradition, la sainte Vierge est la nouvelle Ève, comme le Sauveur Jésus est le nouvel Adam. Comment cela? Précisément à cause de la coopération de Marie au mystère de la Rédemption.

Car, s'il est vrai, que le genre humain n'ait été perdu *que par la faute d'Adam*, il n'est pas moins exact de dire que la malheureuse suggestion d'Ève a réellement contribué à la faute du premier homme, et partant à la ruine de sa postérité. De même, à dire le vrai, Jésus-Christ est *notre seul Sauveur*, puisque le ciel ne s'est ouvert qu'à cause de ses mérites infinis : en est-il moins exact d'affirmer que, par son libre consentement à l'Incarnation du Verbe, Marie acquiert le droit d'être considérée comme la *mère des vivants?*

Le P. Jeanjacquot développe ce point avec une admirable clarté. Il faut le lire dans le contexte.

D'ailleurs, autant la miséricorde de Jésus-Christ, dans l'œuvre du salut, l'emporte sur la malice d'Adam, lors de sa prévarication ; autant la coopération de Marie à la Rédemption humaine, est supérieure à celle d'Ève dans la faute originelle : *Non sicut delictum, ita et donum*. Aussi, tandis que nos premiers parents n'avaient qu'une connaissance confuse des fatales suites de leur péché, le Sauveur Jésus savait jusqu'où doit s'étendre le bienfait de sa Rédemption. Il avait la connaissance distincte de tous les hommes qui seront délivrés par son précieux sang. Mais en associant Marie à l'œuvre de la Réparation, Il a voulu

Lui communiquer cette même science. « Nous répondons « en toute confiance : la sainte Vierge a voulu l'Incarna- « tion et la Rédemption pour chacun des hommes, depuis « Adam, jusqu'au dernier de ses descendants, ayant la « connaissance claire et distincte de chacun d'eux. Et « sans doute, nous ne donnons pas cette réponse comme « une vérité enseignée par l'Église, et qu'on soit obligé « d'admettre : nous la donnons d'abord comme n'étant « opposée en rien à la doctrine de l'Église et à l'ensei- « gnement des saints Docteurs, et ensuite comme étant « appuyée sur des raisons assez plausibles pour qu'on « puisse sans témérité et sans inconvénients y adhérer. » L'auteur prouve ce qu'il vient d'avancer, par les témoignages du B. Albert le Grand, de saint Bernardin de Sienne, et de plusieurs autres docteurs et théologiens.

Enfin, élevée dans les cieux, et du haut de sa gloire, Marie ne cesse pas d'exercer envers nous son office de mère. Car, si pour être remonté à la droite de son Père, Jésus-Christ n'en continue pas moins ses fonctions de Rédempteur, pourquoi Marie cesserait-elle les siennes de corédemptrice? Jésus-Christ continue sa Rédemption en intercédant : *Semper vivens ad interpellandum pro nobis.* « Et c'est dans cet exercice d'intercession, qui de la part « du Rédempteur complète l'œuvre de la Rédemption, « que la Coopératrice doit aussi intervenir, comme Elle « est intervenue dans l'œuvre de la Rédemption elle- « même, afin que la coopération ait la même étendue que « la rédemption, et qu'elle ait avec elle toute la ressem- « blance qu'elle peut avoir..... Notre-Seigneur Lui-même « n'intercède que sur la demande de la sainte Vierge, « suivant la parole des saints Docteurs *que tout nous vient « par Elle, et que Dieu ne nous accorde aucune grâce qui ne « passe par ses mains.* »

Telle est, en abrégé, la belle doctrine à laquelle le

P. Jeanjacquot a consacré sa plume ; doctrine consolante qui nous fait aimer davantage la sainte Vierge, tout en nous montrant un appui nouveau au milieu de nos défaillances ; mais surtout doctrine éminemment théologique, puisqu'elle prend sa source dans la Révélation elle-même.

II.

Le P. Jeanjacquot dit à plusieurs reprises qu'il ne cite pas de textes de saints Pères, parce qu'il faudrait les citer tous. Il a raison. Nul point, en effet, si unanimement admis par les saints docteurs que le fait de la *maternité de grâce : Marie est notre mère ; Elle nous a réellement enfantés ; nous sommes ses véritables fils.* Encore une fois, la tradition est constante là-dessus.

Au besoin, l'Écriture témoignerait suffisamment de cette vérité. Car, lorsque saint Paul affirme que nous sommes les frères de Jésus-Christ, et que le Sauveur est notre aîné : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (Rom., VIII, 29), ne déclare-t-il pas en même temps que la sainte Vierge est notre mère ?

Saint Luc enseigne la même chose, lorsque, racontant le divin enfantement de Marie à Bethléem, il se sert du mot *primogenitus*, et non pas de celui *unigenitus* qui, de prime abord, paraît plus convenable : *Et peperit filium suum primogenitum* (Luc, II, 7). Cette remarque n'a point échappé aux ascètes et aux commentateurs. Voici les paroles de Ludolphe le Chartreux, qui s'appuie lui-même sur le vénérable Bède : « Et quia Filius Dei temporaliter nasci « voluit ex matre secundum carnem, ut ipse multos fratres « acquireret per regenerationem spiritualem, *hinc est* « *quod ut sic melius est dictus* PRIMOGENITUS *quam* UNIGE- « NITUS (1). » Saint Épiphane, Didyme d'Alexandrie,

(1) *Vita Jesu Christi D. N.*, I p., cap. 9, *de Nativit. Salvat.*

saint Bonaventure, saint Antonin, saint Liguori et beaucoup d'autres parlent de la même manière.

Nous apportons quelques passages clairs et formels. « La Mère de miséricorde, dit saint Antonin, a été établie « coopératrice de notre rédemption et mère de notre « naissance spirituelle. Et c'est de ce double enfantement « de la Vierge qu'il est dit : *Elle a enfanté avant d'en-* « *fanter; et déjà avant que vînt pour Elle le temps de l'en-* « *fantement, Elle a enfanté un fils. Qui a jamais entendu* « *parler d'une telle merveille* (Isaï., LXVI, 7), et qui a jamais « vu rien de semblable ? La bienheureuse Marie a, en effet, « enfanté sans douleur : Elle a enfanté son Fils premier- « né, *qu'Elle enveloppa de langes ;* et ensuite elle a enfanté « au pied de la Croix, et en éprouvant avec son Fils at- « taché à la Croix d'immenses douleurs, Elle a enfanté « non pas un seul, mais une multitude d'enfants, *tous* « *ceux qui étaient rachetés par le Seigneur.* Elle les a en- « fantés tous à la fois en un sens, en ce sens que c'est par « un seul acte et en un seul instant qu'elle a donné ce « qui est pour tous la cause de la vie, mais non pas tous « à la fois pour ce qui est de l'application faite aux âmes « des fruits de la Passion, application qui produit en « réalité la vie dans chacune des âmes, et qui se fait dans « la succession des temps (1). »

Saint Bonaventure avait dit auparavant dans son *Speculum Mariæ :* « Sed numquid solius Christi mater est « Maria ? Imo certe quod jucundissimum est, Maria non « solum est Mater Christi singularis, *sed etiam est omnium* « *mater fidelium universalis.* Unde B. Ambrosius ait : *Si* « *Christus est credentium frater, cur non ipsa, quæ genuit* « *Christum, credentium mater ?...* Hinc bene Anselmus ait : « *Domina mater, per quam talem fratrem habemus, quid* « *gratiarum, quid laudis tibi retribuemus ?*

(1) *Bibliothec. Virginal.*, t. II, p. 517.

Il est presque superflu de citer saint Bernardin de Sienne et saint Bernard : leurs paroles sont dans toutes les mémoires. « De même, dit saint Bernardin de Sienne, « que Dieu est l'auteur souverain de toutes les grâces « qui descendent sur le genre humain, et que Jésus-Christ « est le souverain Médiateur par les mérites de qui elles « sont données, ainsi la glorieuse Vierge en est la *souve-* « *raine* dispensatrice : *Sic per gloriosam Virginem generaliter* « *dispensantur.* »

Et saint Bernard ! Écoutons quelques-uns de ses accents que l'on dirait inspirés :

« Ex hoc ergo, s'écrie-t-il, beatam te dicent omnes ge- « nerationes, quæ omnibus generationibus vitam et glo- « riam genuisti... Merito in te respiciunt oculi totius « creaturæ, quia in te, et per te, et de te, benigna manus « Omnipotentis quidquid creaverat recreavit. » (Serm. 2 *in Festo Pentecostes.*)

« Omnibus misericordiæ sinum aperit, ut de plenitu- « dine ejus accipiant universi,... peccator veniam, justus « gratiam. » (Serm. *de* 12 *Stellis.*)

« Totius boni plenitudinem (Deus) posuit in Maria, ut « proinde si quid spei in nobis est, si quid gratiæ, si quid « salutis, ab ea noverimus redundare. » (Serm. *in Nativ. B. M.*)

Mais arrêtons-nous. Le lecteur aimera mieux relire dans son Bréviaire les leçons que l'Église emprunte fréquemment aux écrits du saint Docteur.

Toutefois, nous ne saurions nous dispenser de produire le témoignage d'un grand serviteur de Marie, le vénérable M. Olier, fondateur de la communauté de Saint-Sulpice. Le saint homme revient sans cesse là-dessus. On dirait que la *Maternité de grâce* fait le fond de sa doctrine. Parcourez la table des matières de la belle *Vie intérieure de la Très-sainte Vierge,* que M. Faillon a composée à l'aide de ses

mémoires, vous serez frappé de la vérité de notre assertion. En voici quelques titres pris comme au hasard.

« Marie, comme Epouse de Jésus-Christ glorifié, a la « fécondité pour le produire dans les âmes.

« Comme Mère du Dieu de gloire, Marie a la fécondité « pour le produire dans les âmes, par les sacrements, « surtout par l'Eucharistie.

« Marie porte toute l'Église dans son sein, en récom- « pense du zèle qu'Elle a fait paraître pour elle.

« Si Marie dirigeait les apôtres, c'est qu'ils ne rece- « vaient aucune communication de Jésus-Christ, que par « les mains de Marie, le sacrement universel de ses « grâces. »

C'en est assez. Écoutons M. Olier s'expliquer lui-même. « Le Saint-Esprit étant produit en Elle (Marie), tous les « dons, toutes les vertus, toutes les grâces de ce divin « Esprit sont administrées par les mains de Marie, et « comme Elle le veut (1). » — « Dieu le Père n'avait as- « socié Marie à sa fécondité, Il ne l'avait rendue la Mère « de son Fils, par l'Incarnation, que pour produire encore, « par Elle et avec Elle, tous les membres de Jésus-Christ. « L'ayant tout embaumée de cette sainte fécondité ori- « ginaire, Il réside toujours en Marie, et La fait partici- « pante de toute autre paternité distincte et dépendante « de celle-là : Il la fait mère, en Lui, de toutes les âmes « saintes, de toutes les sociétés, de toutes les congréga- « tions de l'Église, et Elle est reconnue de toutes pour « telle. Elle est donc comme le sacrement du Père Éter- « nel, qui ayant engendré en Elle, et avec Elle, son Fils « unique, envoie et donne par Elle sa vie à tout le reste « de sa famille, c'est-à-dire, à ses enfants d'adoption (2). »

(1) *Vie intérieure de la Très-sainte Vierge*. t. I, p. 247.

(2) *Ibid.*, p. 331. — Au texte de M. Olier ont été ajoutés par M. Faillon une multitude de textes des saints Pères, que le lecteur lira avec fruit.

Et maintenant, quelqu'un osera-t-il attaquer cette doctrine en l'accusant de nouveauté? Non, elle n'est point nouvelle. Elle n'est que l'écho de l'enseignement des Pères et des Docteurs; elle se confond avec la Tradition catholique. Elle a pu revêtir une forme nouvelle; elle demeure toujours la même quant à sa substance : *Non nova sed nove.*

III.

Il y a plus, la liturgie, qui, selon Bossuet, *est le principal instrument de la Tradition, puisque la foi de l'Église se trouve dans ses prières;* la liturgie vient consacrer la doctrine de la *maternité de grâce.*

Ils seraient nombreux les témoignages puisés aux liturgies des églises particulières. Que ne nous diraient pas et d'anciennes formules, et le titre d'un sanctuaire ou d'une statue, et la célébration de fêtes en l'honneur de la Mère de miséricorde, *Matris misericordiæ!* Pour ne citer qu'un seul document, nous redirons quel était l'usage de l'ancienne église du Puy. « Juxta ecclesiam majorem, « porte un vieux cartulaire de la Cathédrale, in capella « S. Joannis Baptistæ, quæ ipsi ecclesiæ annexa est, situm « est baptisterium, in quo omnes infantes parochiarum « omnium hujus urbis tenentur baptizari, *ut semper sint « memores B. Mariæ specialiter se esse filios, in cujus sinu re- « generati sunt ad vitam* (1). » Symbole touchant par lequel le peuple exprimait sa foi à la maternité de grâce!

On ne saurait désirer mieux, soit pour le nombre, soit pour la valeur. Cet ouvrage est un des monuments les plus remarquables de la dévotion singulière envers Marie qui a toujours caractérisé l'illustre Compagnie de Saint-Sulpice. Daigne le Seigneur récompenser la tendre piété des fils de M. Olier en plaçant bientôt sur les autels ce grand serviteur de la sainte Vierge!

(1) *L'Église angélique* ou *Histoire de Notre-Dame du Puy*, par M. le chanoine Monlezun, p. 205.

N'est-ce pas de la même persuasion que dérive l'usage fort ancien et fort populaire, du moins dans le midi de la France, de présenter à l'autel de la sainte Vierge les enfants récemment baptisés? Comme si on voulait leur faire témoigner par cet acte qu'après Jésus-Christ c'est à Marie qu'ils rapportent le bienfait de la régénération spirituelle !

Mais consultons la sainte liturgie romaine dont l'autorité imposante et suprême dirime toutes les controverses.

Or, qui ne se rappelle les gracieuses formules que la liturgie romaine a consacrées pour l'invocation journalière de Marie? « Salve Regina, *Mater misericordiæ, vita,* « dulcedo et *spes nostra.... Solve vincla reis,* etc.... *Vitam* « *præsta puram.... Mater divinæ gratiæ....*, etc. » Ah! que d'éloquence dans ces hymnes, dans ces antiennes, dans ces litanies! Le jansénisme le sentait bien; aussi n'épargna-t-il rien pour se débarrasser de formules qui, en exaltant la coopération de Marie à l'œuvre du salut des hommes et sa maternité de grâce, faisaient de Marie, ce qu'Elle est réellement, une créature à part, d'une excellence et d'un ordre exceptionnels. Le savant abbé de Solesmes a raconté au second volume de ses *Institutions liturgiques* les perfides moyens et la ruse persévérante employés par la secte pour atteindre ce but odieux (1). Vains

(1) On sait assez comment les jansénistes travaillèrent à amoindrir le culte de la sainte Vierge. Ils supprimèrent plusieurs des fêtes que le Calendrier romain lui consacrait. Pour celles qu'ils furent obligés de conserver, ils s'efforcèrent du moins d'en affaiblir l'éclat, en leur donnant un titre nouveau. C'est ainsi que l'*Annonciation de la sainte Vierge* s'appela l'*Incarnation du Verbe;* la *Purification* devint la *Présentation de Notre-Seigneur*, etc. — Mais voici le singulier travestissement que le janséniste Coffin fit subir à la 3e et à la 6e strophes de l'*Ave Maris stella :*

Cadant vincla reis,
Lux reddatur cæcis,
Mala cuncta pelli,
Bona posce dari.

Vitam posse puram
Iter para tutum, etc.

Décidément le jansénisme avait peur que Marie n'usurpât la place du Sauveur. Voyez *Institutions liturgiques*, t. II, p. 334.

efforts! La liturgie romaine a conservé ses antiques formules; elle a proclamé plus haut que jamais que Marie est une créature exceptionnelle, et qu'en Elle le genre humain doit saluer sa véritable mère.

Ce n'est pas tout. Le Saint-Siége a récemment accordé à quelques diocèses et communautés la célébration d'une fête et d'un office en l'honneur de la Mère de grâce : *Festum Beatæ Mariæ Virginis* MATRIS GRATIÆ. Il a formellement approuvé une oraison spéciale, dans laquelle il est dit que nous avons tous reçu Marie pour Mère : « Deus, « qui humano generi B. M. Virginitate fœcunda Repara- « tionis gratiam contulisti; concede, *ut quam gratiæ Ma- « trem accepimus in terris*, ejus felici consortio perenniter « in cœlis... »

Ce fait est considérable; car il est la glorification liturgique du grand don que Jésus fit à la terre en lui donnant Marie : *Adjutorium simile sibi.* Voici en quels termes Mgr de Garsignies, évêque de Soissons, annonçait à son diocèse en 1857, la concession qui ne fut définitive qu'en 1859 :

« Des trois dons merveilleux que l'amour immense de « Jésus-Christ nous a faits, celui de son corps et de son « sang dans l'Eucharistie, celui de son Saint-Esprit au « jour de la Pentecôte, et celui de sa divine Mère sur le « Calvaire, les deux premiers avaient reçu une consécra- « tion solennelle : le dernier ne put la recevoir que sur le « Golgotha, et cela ne suffisait pas à la piété des fidèles ! « Il fallait qu'à l'instar des autres, il fût célébré à sa ma- « nière ; et voilà que, grâce à l'inépuisable bonté du Père « commun des fidèles, il va l'être pour nous de telle sorte « qu'il ne nous restera plus rien à désirer; car pouvait- « il l'être mieux que par un titre qui rappelât à tous « cette régénération spirituelle, qui, en nous faisant

« membres du divin Chef, nous constitue par là même « enfants de Marie, ainsi que le remarque Origène? » En terminant, le prélat faisait parler la glorieuse Vierge, qui entre autres paroles adressées à son peuple, disait : « Venez avec d'autant plus de confiance que le titre de « ma maternité de grâce sera à mes yeux et aux yeux de « tous, comme le complément de la promulgation du « dogme de l'Immaculée-Conception ».

Oui, nous nous plaisons à le répéter : la glorification liturgique de la maternité de grâce est un fait aussi considérable qu'il est consolant. Marie, saluée comme Mère de grâce, nous apparaît dans toute la splendeur de ses destinées, puisqu'en définitive Elle n'a été honorée de la maternité divine que pour devenir la véritable *mère des hommes*. Espérons que la concession de la nouvelle fête, octroyée pour la première fois au sanctuaire de Notre-Dame de Liesse et au diocèse de Soissons, ne s'arrêtera pas là. Il nous est doux de penser qu'une fête aussi touchante se répandra de proche en proche. Les diocèses et les communautés rivaliseront d'empressement à la demander : et qui sait si un jour l'Église universelle n'ajoutera pas cette fête à celles de son calendrier? Pourquoi ne serait-il pas du nouvel office, comme il a été des fêtes du Très-saint Sacrement et du Sacré-Cœur (1)?

(1) Pour avoir approuvé en 1859 un office *propre* en l'honneur de la Mère de grâce, la Sacrée Congrégation des Rites n'a pas dit son dernier mot, au point qu'il nous soit interdit d'émettre quelques observations sur le nouvel office. Nous dirons donc en toute simplicité qu'il nous paraît obscur. Celui qui l'a rédigé a eu le tort de ne vouloir puiser que dans l'Ecriture sainte : de là des répons et des versets qui sont difficiles à comprendre, et qui certainement échappent à l'intelligence des fidèles, d'ailleurs instruits. Or, une formule liturgique qui ne se comprend pas à première vue comme, par exemple, l'office du Saint-Sacrement, ou le nouvel office de l'Immaculée-Conception, est inutile. Comment, en effet, se servir de cette formule obscure pour montrer au peuple la foi contenue dans sa prière?

Il serait donc à désirer qu'à l'office approuvé en 1859, on en substituât

IV.

Cependant, objecte-t on, d'après l'enseignement catholique, l'Église est notre mère, elle nous engendre à Jésus-Christ, nous sommes réellement ses enfants. Comment donc affirmer en même temps de Marie ce qui semble ne pouvoir convenir tout à la fois à l'Eglise et à la sainte Vierge?

Le P. Jeanjacquot résout la difficulté avec une clarté parfaite, en distinguant les diverses causes qui peuvent concourir à notre salut. Le Sauveur Jésus nous engendre à la vie de la grâce parce que, par sa Passion et par sa mort, il nous a *mérité* la justification et le salut; Marie, coopératrice du Sauveur, nous engendre comme lui en nous *méritant* le salut et la vie. Quant à l'Église, si elle nous engendre, c'est parce qu'elle nous applique les mérites du Sauveur au moyen de la prédication et des sacrements. « La vie divine nous vient donc de Dieu le Père « qui, en considération du Prix offert à sa justice par la « Rédemption, nous donne cette vie.... Elle nous vient « par la sainte Vierge qui a procuré la Rédemption..... « Enfin elle nous vient par l'Église, qui nous fait l'appli- « cation des mérites et des fruits de la Rédemption. » Aussi, dire que l'Église est notre mère, ce n'est pas dire « autre chose, sinon « que nous recevons la vie surnatu-

un autre composé en grande partie de textes patristiques. La collection en est vaste : le choix seul paraît embarrassant.

Du reste, il existe deux offices, approuvés à Rome, qui fourniraient de riches matériaux pour la nouvelle rédaction. C'est l'office de *l'intérieur de Marie*, composé par M. Olier et approuvé pour la Compagnie de Saint-Sulpice, et celui de *saint Jean l'Évangéliste* accordé à l'Ordre des Servites. Le premier se trouve à la fin du second volume de la *Vie intérieure de la Très-sainte Vierge*, le second dans la seizième livraison des *Analecta Juris Pontificii*.

« relle des pasteurs de l'Église, qui nous la conférent par « l'exercice du ministère dont ils sont chargés. »

Et comme l'Église se résume dans le souverain Pontife, *Ubi Petrus, ibi Ecclesia,* la maternité de l'Église à l'égard des fidèles se résume aussi principalement dans l'autorité du Pontife romain. « C'est donc au fond la même chose « de dire que l'Église est notre Mère et de dire que le « souverain Pontife est notre Père. Nous ne prétendons « assurément exclure ni l'action ni l'autorité des autres « pasteurs qui forment avec lui le corps enseignant de « l'Église, et qui sont les vrais et propres pasteurs de « leurs Eglises particulières; mais, parce que leur auto- « rité est dépendante de la sienne et soumise à la sienne, « et ne peut s'exercer que dans cette dépendance et cette « soumission, il demeure vrai qu'il est le Père et le Pas- « teur suprême et universel.... Aussi, c'est de lui et de « son ministère suprême que vient originellement la vie « surnaturelle de tous les hommes, puisqu'aucun ensei- « gnement de la foi, comme aucune administration des « sacrements, ne peut légitimement avoir lieu que dans « la dépendance de son autorité suprême, et en vertu du « pouvoir qui émane de lui. Nous ne dirions donc rien « de trop, si nous disions que c'est lui qui catéchise tous « ceux qui sont catéchisés, qui baptise tous ceux qui « sont baptisés, qui absout tous ceux qui sont absous, « qui communie tous ceux qui sont communiés, en un « mot, qui donne la vie surnaturelle et l'accroissement « de la vie surnaturelle à tous ceux qui la reçoivent, et « qui en reçoivent l'accroissement. *Car*, dit le grand saint « Léon, *c'est dans toute l'étendue de l'Église que tous les « jours encore Pierre proclame la divinité de Jésus-Christ ; « et nul ne professe la vraie foi, si ce n'est en vertu de cet en- « seignement.* (Serm. 2, *in anniversario Assumpt.*)

Chose admirable! L'amour de l'Église et de son Chef vi-

sible, est d'ordinaire intimement lié à la dévotion envers Marie. On aimera d'autant plus la sainte Vierge qu'on sera plus docile enfant de l'Église : et réciproquement, la filiale affection envers l'Église ne subira jamais de perte sans qu'à l'instant même la dévotion envers Marie ne s'en ressente vivement. Le jansénisme avait affaibli du même coup et l'amour de Marie et l'amour de l'Église. Si de nos jours la dévotion à la sainte Vierge reprend une vigueur nouvelle, ne faut-il pas l'attribuer à la ferveur de dévouement qui se manifeste de plus en plus envers l'Église romaine et le successeur de saint Pierre?

V.

Nous terminerons cette étude sur l'opuscule du P. Jeanjacquot, par deux réflexions empruntées à Suarez et à Bourdaloue.

L'illustre orateur, développant avec son éloquence accoutumée les glorieuses prérogatives de Marie, s'écriait :

« Pourquoi devons-nous invoquer Marie ?... Pour nous « attirer la grâce..., pour assurer notre salut... La coad- « jutrice de Dieu dans l'accomplissement de ce salut, « c'est Marie : et comme ce salut a commencé par Elle « et par son consentement à la parole de Dieu, c'est par « Elle et par sa coopération qu'il doit être consommé. « D'où il s'en suit que nous ne pouvons trop dans cette « vie mortelle la solliciter, la presser, l'intéresser en « notre faveur par nos supplications et par nos vœux (1). »

De son côté, Suarez écrivait :

« Mihi profecto hoc in genere sæpe visa est theologia

(1) *Sermon sur la Dévotion à la sainte Vierge.*— Bossuet a là-dessus des choses admirables dans son *Sermon sur le Rosaire*, dans son *Avertissement sur les Litanies*, et dans mille endroits de ses œuvres.

« nostra brevis admodum et concisa, cum materiæ digni-
« tas cum summa voluptate, eruditione ac utilitate con-
« juncta, longe aliud a viro theologo postulare suo ve-
« luti jure possit... Ego enim post ipsius Dei ac Christi
« cognitionem, nullam aut utiliorem aut viro theologo
« digniorem esse existimo (quam gloriosæ Virginis). Ne-
« que enim intelligo cur de gratia angelorum, de illorum
« merito et gloria tam accurate disputant theologi, de
« Angelorum vero Regina longe majori diligentia disse-
« rendum non sit, cum hæc doctrina est per se dignior
« ac jucundior, et ad pietatem magis accommodata. »
(*De Incarnatione.*)

Nous sera-t-il permis d'émettre le vœu que les prédicateurs insistent plus fortement que jamais sur la *maternité de grâce?* Là est le fondement solide de la dévotion à la sainte Vierge. C'est le moyen de la préserver de tout abus, et d'empêcher qu'elle ne dégénère en un vague sentimentalisme.

Quant aux professeurs de théologie, ne trouvent-ils pas que l'enseignement d'ajourd'hui présente une lacune en ce qui concerne la glorieuse Vierge? Non, les graves paroles de Suarez n'ont pas perdu de leur vérité. L'étude des grandeurs et des priviléges de Marie exige une plus large place dans l'enseignement de l'école. Nous livrons cette pensée aux méditations de nos théologiens : assurément, ils sauront faire droit à d'aussi justes désirs (1).

H. MONTROUZIER, S. J.

(1) Le P. de Rhodes a, dans sa théologie, un beau traité de la sainte Vierge. — Le *Tractatus theologicus de B. M. V.* et la *Coronula Mariana* pourront aussi très-utilement servir aux professeurs et aux élèves.

DESCARTES

ET SON INFLUENCE SUR LA PHILOSOPHIE MODERNE.

—

Sixième article.

—

RATIONALISME ET TRADITIONALISME.

I.

La Réforme, en proclamant le libre examen en matière religieuse, s'attaquait à la base du christianisme. L'Écriture sainte, laissée à la discrétion de tout lecteur, ne peut être la source des croyances d'une société universelle : il faut une autorité vivante, un lien d'unité, qui la garde, qui l'explique et impose son interprétation authentique. Admettons que le protestant puisse se convaincre de la véracité, de l'intégrité des Livres saints : jamais il ne pourra démontrer, indépendamment de la tradition catholique, leur origine divine, leur inspiration. En rejetant l'autorité de l'Église, les novateurs ont adopté un principe subversif de leur propre système : le libre examen servira de moyen pour attaquer non-seulement les vérités révélées, mais encore les fondements de tout ordre religieux et moral.

L'histoire confirme les conclusions de la logique. Si les armes, les passions et l'intérêt n'avaient pas frayé la route aux nouvelles doctrines, jamais elles n'auraient pu détacher tant d'âmes de l'unité catholique. Que reste-t-il ac-

tuellement du protestantisme? Divisé en autant de sectes qu'on peut concevoir d'interprétations arbitraires de quelques textes des saintes Ecritures, il se débat dans les étreintes d'une longue agonie pour attester la vitalité de l'Église. Il reste un simulacre de société sans lien, sans unité, sans foi, vivant uniquement de l'appui du pouvoir civil intéressé à maintenir avec la couronne la suprématie religieuse. Qu'on est loin de nos jours des doctrines de Luther et de ses adeptes! Les pasteurs ont poussé le principe à ses dernières conséquences : ils suppriment toute révélation positive, tout miracle, tout mystère pour conserver à peine quelques vérités rationnelles. Ils sont rationalistes dans toute la force du terme.

Le rationalisme est le dernier mot du principe protestant. C'est à cette source infecte qu'il faut remonter pour découvrir l'origine de « l'indépendance de la pensée » si chère à la philosophie moderne. Personne ne contestera au philosophe son indépendance relative. Il ne relève que de lui-même dans son domaine propre. Fort de ses principes, il peut examiner tous les problèmes, contrôler toutes les assertions pour voir si elles sont en opposition évidente avec les données de sa raison. Mais en appliquant le libre examen dans toute sa rigueur, les rationalistes revendiquent une liberté attentatoire aux droits de Dieu et de sa religion. Ils proclament la raison humaine juge souverain, critère unique, source exclusive de toute vérité. En conséquence, le mystère est impossible, la révélation inutile, le dogme soumis au contrôle de la philosophie, la pensée complétement indépendante de toute autorité.

L'école rationaliste considère Descartes comme l'auteur et le père de ce système. Nous ne voulons pas examiner les opinions subjectives de ce philosophe ; mais à en croire ses déclarations répétées, les rationalistes lui font une

sanglante injure en le qualifiant d'ennemi de la religion. Descartes avait soin d'exclure les vérités révélées de son doute universel. « Je révérais notre théologie, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel ; mais ayant « appris, comme chose très-assurée, que le chemin n'en « est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus « doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont « au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements. (*Discours « de la Méthode,* 1re partie.) Ea quæ nobis a Deo revelata « sunt, ut omnium certissima sunt credenda. Et quamvis « forte lumen rationis quam maxime clarum et evidens « aliud quid suggerere videtur, soli tamen auctoritati divinæ potius quam proprio nostro judicio fides est adhibenda. » (*Princ. phil.*, p. 1, § 76.)

Ces assertions catégoriques démontrent assez les sentiments chrétiens de Descartes : malheureusement ses principes contenaient les germes d'un divorce complet entre la raison et la foi. L'évidence subjective appliquée à la révélation bannit toute vérité supra-rationnelle : elle détruit la foi divine et humaine. Le témoignage ne donne jamais une intuition directe de la vérité en elle-même ; il ne présente que des motifs intrinsèques de crédibilité. Si rien n'est vrai que ce qui est connu distinctement en lui-même, la raison devient la source unique, le critère infaillible de toute connaissance. Peut-être Descartes n'a pas vu toute la portée du principe qu'il défendait : toujours est-il que ses successeurs ont eu soin d'en tirer toutes les conséquences désastreuses, pour aboutir finalement au scepticisme le plus complet.

Le rationalisme en théologie, le doute en philosophie, la révolution en politique, tels furent les fruits amers de la révolte de l'homme contre l'autorité divine consacrée par la Réforme. Ces excès de la pensée humaine provo-

quèrent une réaction salutaire : par malheur on se trompa dans le choix des moyens. En revenant aux principes de l'école sur la connaissance du supra-sensible et l'impuissance de la raison à constituer un système complet de religion, on aurait réfuté facilement le criticisme de Kant et les exagérations des rationalistes : la scolastique aurait guéri les blessures faites par la Réforme. On s'y prit d'une autre manière. Le rationalisme sacrifie la foi à l'indépendance de la raison ; afin d'extirper radicalement cette erreur, on s'avisa de sacrifier la raison à la foi, en lui contestant toute connaissance indépendante de la révélation. Telle fut l'origine d'un système de philosophie chrétienne, appelé traditionalisme, qui a longtemps occupé les esprits. Nous allons l'examiner et voir s'il mérite d'être substitué à la théorie de l'école, comme le prétendent ses auteurs.

Le traditionalisme, même dans sa forme modérée et mitigée, a été banni des écoles catholiques par ordre du Saint-Siége. (Décret du 2 mars 1866.) Cet ordre est la meilleure réfutation, parce qu'une théorie théologiquement fausse ne peut être vraie en philosophie. La science demande néanmoins un examen détaillé du système et de ses arguments, pour justifier aux yeux de la raison les décisions de l'autorité. Cette étude nous fournira en même temps l'occasion d'éclaircir plusieurs points importants de la démonstration chrétienne. Il n'est donc pas inutile de lui consacrer quelques pages.

II.

L'histoire de la controverse et de ses différentes phases ne peut manquer d'être intéressante. Trente années environ de lutte, de contestations, de disputes entremêlées d'avertissements, de décrets de l'autorité ecclésiastique,

quel vaste champ d'observation pour l'historien judicieux! Quels trésors d'expérience, de conseils et de connaissances! Mais le temps n'est pas encore venu, les documents manquent de publicité, les passions sont à peine calmées, la charité défend de rouvrir des blessures récemment cicatrisées.

Il faut distinguer soigneusement deux formes de traditionalisme. D'après la première, l'esprit humain, sans avoir aucune idée innée des vérités métaphysiques et morales, puise toutes ses notions dans l'enseignement extérieur. La parole de Dieu, propagée par la tradition, est la source et le principe des connaissances naturelles.

Ces assertions étaient par trop absurdes et exagérées pour résister longtemps à une critique sérieuse : elles furent bientôt mitigées et modifiées. Sans nous arrêter aux différentes formes données au système par La Mennais, Ventura et d'autres, nous donnons l'exposé officiel de quatre professeurs de Louvain. C'est une pièce authentique, reconnue par ses auteurs, et censurée à Rome par les décrets de 1864 et 1866. (Voir la lettre du cardinal Patrizzi, du 30 août 1866. *Revue*, t. XVI, p. 93.)

« L'esprit humain est doué d'une force interne et qui « lui est propre; il est actif par lui-même et son activité « est continue; néanmoins pour que l'homme doué de cet « esprit parvienne au véritable usage de la raison, il a « besoin d'un secours intellectuel extérieur. Nous croyons « donc que les principes des vérités rationnelles, méta- « physiques et morales ont été mis dans l'esprit humain « par le Créateur; mais en même temps, selon nous, telle « est la loi naturelle ou psychologique de notre esprit, « que l'homme a besoin d'un enseignement intellectuel « pour arriver à cet usage de la raison suffisant pour pou- « voir acquérir une connaissance distincte de Dieu et des « vérités morales. Nous ne nions pas que l'intelligence « de l'homme ne puisse, sans cet enseignement, avoir

« quelque sentiment confus et quelque vague appréhen-
« sion de ces vérités : nous parlons ici de l'acquisition
« d'une connaissance véritable, c'est-à-dire d'une con-
« naissance claire et certaine de ces vérités. Par *ensei-*
« *gnement* nous entendons tout secours intellectuel exté-
« rieur, donné de propos délibéré ou non, soit de vive
« voix, soit par écrit, soit par geste, soit par quelque
« autre moyen que peut fournir le commerce social. Par
« *nécessité* nous entendons une nécessité *absolue* en ce
« sens que, d'après notre opinion, cette nécessité est com-
« mune à tous les hommes, tels qu'ils naissent aujour-
« d'hui. Nous affirmons cette nécessité *absolue* de l'ensei-
« gnement pour arriver au plein usage de la raison, mais
« nous ne disons nullement que la connaissance de cha-
« cune des vérités ne peut s'acquérir que par l'enseigne-
« ment. Nous tenons au contraire une telle assertion pour
« fausse ; car une fois que l'homme jouit réellement de
« l'usage de la raison, il peut par sa raison seule décou-
« vrir et connaître bien des vérités. L'enseignement n'est
« pas la cause efficiente, mais une simple condition sans
« laquelle l'homme ne peut arriver à l'usage de la raison ;
« de même que par exemple, l'air, la chaleur, l'humidité,
« sont requis comme une condition sans laquelle la vie,
« qui est réellement dans une graine, mais enveloppée
« et latente, ne pourrait pas se manifester. » (*Revue catholique*, 1860.)

On voit les modifications apportées à la forme primitive du système. La raison n'est plus une pure receptivité : elle a des idées latentes, innées que l'enseignement doit éveiller. Cette condition *sine qua non* de la formation de l'esprit est relative à l'ordre rationnel, religieux et moral ; les sensations suffisent aux notions des objets contingents et sensibles. Malgré ces modifications, les auteurs croyaient saper par la base le principe rationaliste de l'indépendance originelle absolue de la raison humaine, en mainte-

nant toutefois dans sa plénitude toute la force naturelle de cette même raison.

Cette doctrine fut examinée et réprouvée à Rome, et comme il paraissait rester encore des doutes sur l'intention du Saint-Siége, on demanda des explications précises, en ajoutant un nouvel exposé en quatre points. La réponse fut peu flatteuse, mais décisive. « At non ea sunt ista dubia, quæ novam rei jam definitæ interpretationem ac declarationem requirant : iis enim penitus diluendis per ipsas sacrarum Congreg. responsiones fit abunde satis. Imo non sine admiratione auditum est hujusmodi dubitationes fuisse propositas. Omnia profecto ad quæstionem Lovanii agitatam spectantia, ideoque etiam doctrinæ expositio a quatuor Lovaniensibus profess. die 1ª febr. anno 1860 subscripta ad examen fuerunt revocata et præ oculis habita, dum per memoratas responsiones quæstio definiretur. Porro viri catholici, multo vero magis ecclesiastici, id muneris habent, ut decretis S. Sedis plene, perfecte, absoluteque se subjiciant, e medio sublatis contentionibus, quæ sinceritati assensus officerent. » (Lettre du cardinal Patrizzi du 30 août 1866.)

Quiconque lit les documents donnés en cette matière depuis 1843 doit rendre hommage à la longanimité, à la bienveillance, aux procédés généreux de l'autorité, et se convaincre en même temps de la nécessité d'un contrôle sur les opinions philosophiques. Cette conviction grandit et se fortifie par la réfutation du système et de ses preuves.

III.

I. L'analyse psychologique de l'intelligence nous révèle sa nature et les lois de son développement. Son objet propre et formel est l'intelligible ou le vrai. Cet objet

demande un acte simple et immanent (*ad intra*), indépendant dans sa constitution intime de tout élément extérieur. Une faculté spirituelle et finie est sujette à des conditions disposant et préparant la matière, mais elle pose son acte spontanément sans le secours d'aucun autre principe interne : en d'autres termes, quoiqu'incomplète, elle est nécessairement active et on ne saurait concevoir une faculté de connaître sans spontanéité.

Notre intelligence est originairement en puissance; comment passera-t-elle en acte? Ses notions n'auront jamais de valeur objective si elles ne sont pas basées d'une manière directe ou indirecte sur l'expérience. D'autre part, la matière ne peut avoir d'action immédiate sur l'esprit : il faut une faculté abstractive pour dépouiller l'objet de ses notes matérielles et le rendre digne de l'intellect possible. C'est l'objet qui passant par la perception sensible et l'intellect actif, détermine l'acte de connaître.

« La doctrine des scolastiques est que les forces de « l'âme sont éveillées en partie par l'objet qui répond à « leur nature, et en partie les unes par l'activité des « autres. (Suarez, *Disp. met.* 22, § 2.) En premier lieu « donc, on ne peut pas dire, d'après eux, que la repré- « sentation sensible excite l'intelligence à penser, sinon « en ce sens qu'elle représente à l'esprit une chose qui « peut aussi être connue intellectuellement. Ensuite, ce « qui est bien plus important, cette présence ne pourrait « influer d'aucune manière, si ce n'était pas le même « esprit qui connût par les sens et par l'intelligence. « L'essence de l'âme ne se confond ni avec la raison, ni « avec la sensibilité, ni avec la force vitale : elle est le « principe unique de ces trois puissances. Par cette unité « de principe, on s'explique comment, dans un esprit « déjà vivant et actif par la sensibilité, la simple pré- « sence des représentations sensibles suffit pour que la

« faculté supérieure commence à agir Ce qui éveille la « faculté, ce n'est pas tant le produit de la force inférieure, que l'activité du principe générateur, l'acte par « lequel l'esprit connaît au moyen de la sensibilité. » (*La Phil. scol stique* du R. P. Kleutgen, t. I, p. 231.) En conséquence, il faut rejeter ces assertions des traditionalistes : La raison est une pure receptivité, et si elle est active, sa première formation dépend de l'enseignement extérieur.

II Si l'enseignement est physiquement nécessaire pour arriver à des notions distinctes de Dieu et de la loi naturelle, l'homme est voué fatalement à l'erreur dans les choses de la plus grave importance : ce qui détruit la nature de l'intelligence et toute idée d'une sage Providence.

La tradition n'est pas infaillible dans la conservation et la propagation de la vérité : les faits le démontrent, les philosophes en conviennent. Comment contrôler son enseignement si, sans elle, il n'y a que des appréhensions vagues, des sentiments obscurs? L'homme devra accepter indistinctement le vrai et le faux, le bien et le mal, car le contrôle suppose une activité propre et spontanée, produisant des notions claires et distinctes de l'ordre religieux et moral. Que si la raison peut examiner, corriger l'enseignement de la société, cet enseignement n'est pas physiquement nécessaire, ou bien la raison est condamnée au scepticisme. Admettre en effet qu'elle doive prendre nécessairement le faux pour le vrai, c'est nier tout critère infaillible et partant toute certitude ; c'est supprimer la Providence, qui accorde toujours les moyens indispensables pour éviter l'erreur. Il n'y a qu'un moyen de sortir de là : c'est d'abandonner la théorie pour affirmer la nécessité morale. Celle-ci suppose les forces physiques suffisantes pour atteindre le but proposé : seulement les circonstances difficiles, les passions, la négligence empêchent la faculté d'exercer toute son énergie naturelle. On comprend dès lors l'action bienfaisante de l'instruction sur

son complet développement et le pouvoir de l'homme de contrôler l'exactitude des doctrines que la société lui présente.

Il ne suffit pas de répondre que l'homme jouissant de l'usage de la raison peut, par sa raison seule, découvrir et connaître bien des vérités.

On accordera, je suppose, que l'erreur peut difficilement former la raison et la diriger. Si les premières notions fondamentales données par la société sont fausses, comment voulez-vous que les suivantes soient vraies? Ne découlent-elles pas logiquement des premières? et le développement ultérieur de la raison n'est-il pas proportionné et conforme à sa première formation?

III. Les traditionalistes se font une idée fausse et inexacte de la nature de l'enseignement. S. Thomas la définit d'une manière aussi claire que concise : « Sicut medicus dicitur causare sanitatem in infirmo, *natura operante*, ita « etiam homo dicitur causare scientiam in altero, *operante* « *ratione illius;* et hoc est docere.» (*De Magist.*, a. 1.) Toute instruction suppose des connaissances acquises par l'activité spontanée du sujet : elle ne peut jamais produire les idées qu'elle présuppose. Elle conduit l'intelligence à mettre de l'ordre dans ses opérations, à appliquer ses principes à une matière donnée, à perfectionner ses notions : jamais elle ne la fera passer de la puissance à l'acte. La raison en est simple : les signes arbitraires ne sont intelligibles qu'à une raison déjà en possession d'idées distinctes, de principes universels et connaissant la connexion établie entre le signe et la chose signifiée. Vous aurez beau déclamer dans une langue inconnue, jamais la moindre idée ne s'éveillera chez ceux qui vous écoutent. Le signe est un son matériel agissant en forme de sensation ; plus on s'efforce à démontrer l'insuffisance de la sensation à éveiller les idées, plus on avoue implicitement l'inefficacité de l'enseignement extérieur.

Les traditionalistes ont senti la force de cet argument : tandis que les premiers faisaient de l'esprit une *tabula rasa* sur laquelle la parole devait tracer les idées par une opération vraiment prodigieuse, les suivants mieux avisés s'attachèrent aux idées innées ou à l'ontologisme. L'esprit humain est doué d'une vision directe de Dieu habituelle qui constitue sa lumière propre ; pour rendre cette vision actuelle, réflexe et féconde en connaissances, il faut l'action d'une intelligence déjà en acte; ou d'une autre manière : l'esprit a besoin d'une excitation extérieure et intellectuelle qui éveille son attention, la dirige et lui fasse remarquer les vérités qui sont sous ses yeux, mais qu'il ne regardait point. Le but de l'enseignement est donc d'avertir l'esprit de la présence des vérités morales, de les lui montrer, et par là de les lui faire apercevoir d'une manière distincte, nette, précise. Où sont donc ces vérités? On répond que tout homme qui sait penser, se sent sans cesse comme enveloppé, pressé, imprégné des vérités d'un ordre supérieur à la sphère des sens et des existences créées. La cause de ce phénomène est la présence immanente de l'ordre divin, à la fois idéal et réel, que notre esprit appréhende confusément et dont il ne lui est pas possible de détourner sa vue. (Laforêt, *Philosophie morale*, p. 90.)

L'explication ne semble pas briller par sa clarté philosophique : nous allons voir si elle est admissible. L'enseignement ne peut avoir d'autre but que de faciliter le développement spontané de la raison, pour qu'elle arrive plus aisément à la connaissance distincte et complète. A cet effet, les signes aident l'intellect doué d'idées confuses et générales à discerner leurs éléments respectifs, à les comparer entre eux, à se former par analyse ou synthèse une notion complète de la chose et de ses relations. Le rôle du maître se réduit à présenter un objet ou

par un moyen naturel, ou bien au moyen de signes arbitraires déjà connus et expliqués. Ces principes incontestables nous autorisent à établir les propositions suivantes.

1. L'enseignement, loin d'exclure l'activité de la raison et des connaissances actuelles, les suppose.

2. Il est une condition d'un développement plus complet de l'intelligence qui n'affecte pas la formation des premières connaissances claires et distinctes.

3. Le maître agit en artiste supposant et exploitant les forces et les causes naturelles.

4. Il n'a d'autres moyens à sa disposition que ceux qui par leur nature disposent l'intellect à ses actes ou lui offrent la matière de ses opérations. Comme Dieu seul peut agir immédiatement sur l'esprit, il ne reste au maître que la voie des sens pour présenter son enseignement.

5. Le maître présente l'objet de la connaissance ou son signe connu, en attendant que la force interne de l'esprit le perçoive. Cette perception actuelle n'est pas possible sans l'attention et l'activité de la faculté. Il est donc faux que l'excitation extérieure éveille la raison : il faut au contraire la supposer éveillée et active.

6. Quel sera le degré de ce développement spontané ? Nous ne pouvons déterminer mathématiquement la somme de connaissances acquises, qui dépend de plusieurs circonstances variant d'un individu à l'autre. L'analyse psychologique nous fournit cependant des données générales.

Avant tout enseignement, l'expérience interne et externe nous présente une infinité d'objets variés. L'intellect éveillé et actif ne peut les considérer sans se former des idées confuses, que la réflexion provoquée par le désir de connaître transformera bientôt en concepts

distincts et précis. Indépendamment de toute instruction, l'esprit se formera les notions indéterminées et directes de l'être, de la substance, du vrai, du bien, de cause et d'effet ; il arrivera aux notions spécifiques d'une substance organisée, vivante, d'une activité libre soumise à des lois morales ; il percevra les relations d'identité, de distinction, d'origine, etc.

N'exagérons point l'importance de l'enseignement. Il est d'une grande utilité pour que l'homme puisse acquérir des connaissances expérimentales et scientifiques indispensables à la vie matérielle, religieuse et sociale ; il est le moyen naturel pour le complet développement de la raison, soit. Mais, comme il ne peut agir sur une faculté encore à l'état de pure puissance ou douée d'idées dites latentes, il est clair que ce n'est pas l'enseignement qui éveille les premières notions claires et distinctes. Il faut accorder donc autre chose à la raison non instruite qu'une intuition vague, confuse, indéterminée, implicite : elle a la connaissance claire, explicite des vérités fondamentales. De quelque manière qu'on conçoive l'origine des idées, la thèse traditionaliste est opposée aux principes de la psychologie la plus élémentaire.

IV. La doctrine de saint Augustin dans son petit traité *de Magistro* est tellement conforme aux principes exposés plus haut, que nous ne résistons pas au plaisir de la résumer ici.

1. *Verbum* (*a verberando*) est un mot articulé ayant certaine signification. Nous nous en servons ou bien pour enseigner aux autres ce qu'ils ignorent, ou bien pour rappeler aux autres et à nous-mêmes des choses déjà connues. Le mot est un moyen d'instruction et un signe de nos idées. Néanmoins, il n'est pas le seul signe qui puisse présenter la chose à l'intellect : on obtient le même effet par des signes naturels ou bien en attirant l'attention sur la chose même.

2. Impossible d'apprendre tout au moyen de signes et de nous former toutes les idées par les mots. Nous acquérons les notions intellectuelles de plusieurs objets par la seule intuition : ainsi en voyant un homme occupé à écrire, nous comprenons ce qu'il fait.

3. La notion indiquée par le mot, ne lui doit pas son origine, mais elle la doit à l'activité spontanée de l'intelligence. Le mot non-compris est un son matériel, un phénomène sensible.

4. Comme signe formel, le mot suppose la connaissance de la chose signifiée. Il n'a aucune valeur tant qu'on ne connaît pas l'objet et le fait arbitraire attachant telle idée à tel signe.

5. Les mots une fois établis et compris rappellent les choses connues. Ils font l'office de moniteurs en présence desquels l'intellect se détermine par la loi de l'association des idées à rappeler ses notions. Ce phénomène est dû non pas à la nature du mot, mais à la force de la mémoire qui en conserve la signification.

6. Personne ne peut enseigner une chose sans la présenter elle-même ou son signe connu aux sens de l'homme. Des sens elle passe à la lumière intellectuelle, donnée et conservée par Dieu; le maître extérieur dépend complétement de ce maître intérieur et caché.

7. L'esprit, trop faible pour épuiser d'un coup toute l'intelligibilité des choses, a besoin d'un maître. Quel est le rôle de ce maître? Il avertit l'élève, propose la matière, analyse les idées, interroge sur chaque élément. Il concourt par une disposition ordonnée, par des avis opportuns, par des interrogations habiles à produire au moyen de l'esprit une connaissance plus complète de l'objet. Le maître nous pousse à apprendre, à nous enseigner nous-mêmes, mais, à parler rigoureusement, il ne produit pas de nouvelles connaissances.

Inutile d'ajouter que ces assertions sont inconciliables avec toute forme du traditionalisme. La même conclusion découle de la doctrine proposée par saint Thomas. (*Quæst. Disp. de Verit.*, q. XI.)

V. Les traditionalistes nous semblent avoir des principes contradictoires. D'une part ils accordent à la raison laissée à ses propres forces le pouvoir de se former des idées appartenant à l'ordre métaphysique, tels que les concepts de cause, d'effet et des principes qui en découlent. De l'autre, ils lui refusent la force d'avoir une notion distincte des vérités religieuses et morales, de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, du bien et du mal. Comment concilier ces deux assertions opposées? La différence d'origine de ces idées est arbitraire et imaginée pour les besoins de la cause. Les unes et les autres jaillissent du fond de la même faculté, soumise aux mêmes conditions ; leur origine sera la même. L'idée universelle d'un arbre, d'un effet appartient au monde supra-sensible de même que celle du bien et du mal : la difficulté de sa formation est identiquement la même, surtout que l'homme applique spontanément des notions théoriques à la vie pratique. Les premiers principes de la morale brillent de la même évidence que ceux de la métaphysique.

On objectera l'état misérable de l'homme privé de toute excitation extérieure. Plongé dans la vie des sens, il aura des difficultés insurmontables pour s'élever à l'ordre supra-sensible et à la connaissance de son Auteur.

Évidemment, ses connaissances ne seront pas parfaites : elles seront confuses, incomplètes comme toutes les notions primitives. Mais s'il a les idées de cause et d'effet et de leur rapport, pourquoi lui refuser une connaissance vraie de Dieu ? L'occasion de réfléchir lui manque-t-elle totalement ? Le spectacle de la nature le

laisse-t-il insensible ? Les phénomènes internes ne sollicitent-il pas son attention ? Toutes les facultés de l'homme le poussent invinciblement à chercher Dieu : de là les fortes expressions des saintes Écritures et des saints Pères pour désigner la facilité, la spontanéité de cette notion nécessaire et primordiale. Les traditionalistes, au contraire, la déclarent impossible, à moins qu'elle ne soit éveillée par le commerce social.

La nécessité physique d'un secours extérieur se conçoit encore moins dans le système ontologiste. La première connaissance de l'esprit est la plus facile, la plus claire et la plus certaine. Si nous allons de Dieu aux créatures, du supra-sensible au sensible, comme le prétendent les ontologistes, la connaissance de Dieu est la plus facile, la plus complète de toutes. Comment exiger en ce cas l'action de la société pour la rendre distincte et explicite ? La même contradiction doit embarrasser les défenseurs de l'idée innée ; de plus, on ne comprend pas comment une virtualité, une prédisposition pourrait se transformer au contact de la parole, en concept distinct, explicite et objectif.

VI. Le système explique-t-il suffisamment la culpabilité des païens ? Nous ne le croyons pas. S'il leur était physiquement impossible d'avoir des notions religieuses et morales nécessaires à la fin dernière, comment peut-on leur reprocher de ne pas les avoir acquises ? Ce reproche suppose évidemment les forces physiques requises. Affirmer la nécessité absolue d'un moyen qui leur manque, c'est les déclarer innocents des crimes, de l'impiété, des erreurs qui ont déshonoré cette triste époque de l'histoire humaine. Les sanglants reproches des saintes Écritures et des saints Pères adressés aux païens n'ont plus de sens. Les premières générations étaient, il est vrai, coupables de n'avoir pas conservé l'intégrité des tradi-

tions primitives; mais leurs descendants, incapables, de l'aveu des traditionalistes, de s'élever au-dessus du niveau intellectuel de la société, ne peuvent être accusés de n'avoir pas fait ce qui leur était physiquement impossible.

Nous ne parlons pas des individus en particulier : leur jugement est réservé à Dieu seul, qui connaît les efforts de la volonté secondée par des secours internes plus ou moins abondants et les résultats obtenus. Mais s'agit-il de la société, du genre humain, tous considèrent l'idolatrie, comme un grand crime, une défection coupable : tous les théologiens supposent partant chez les païens les forces physiques suffisantes à résister aux envahissements de l'erreur. Il faut affirmer, en conséquence, que tout païen de *bonne volonté*, employant les moyens donnés pouvait, *s'il le voulait*, arriver à une connaissance suffisante de la loi naturelle. Exclut-on ainsi toute nécessité d'un secours extérieur ? Nullement. Consultez l'histoire. Les hommes, entraînés par la passion, ont abusé des moyens naturels ; au lieu d'obéir aux inspirations de leur raison, ils ont préféré suivre l'erreur et le mensonge ; ils en sont arrivés par leur faute à tel point qu'une connaissance certaine, complète, uniforme et commune devenait moralement impossible. Leur conduite négligente et perverse a créé la nécessité morale de la révélation positive.

VII. La raison humaine peut démontrer par ses seules forces l'existence du vrai Dieu. Telle est la doctrine de l'Église. Les traditionalistes distinguent cette proposition. La raison développée par l'enseignement social peut arriver à cette connaissance : sans ce moyen, elle en est incapable.

Personne ne conteste que la démonstration de l'existence de Dieu suppose des idées et des principes : elle implique un certain développement de la raison. Mais

tel n'est pas le sens de la distinction traditionaliste. L'homme a l'idée innée, la vision de Dieu : l'action de la société doit préalablement éveiller cette idée, diriger cette vision avant qu'il puisse démontrer une vérité quelconque. S'il en est ainsi, nous comprenons parfaitement les thèses des traditionalistes : « Nous ne pouvons démontrer aucune vérité externe métaphysique ; — les preuves de l'existence de Dieu reposent sur la foi naturelle qui nous fait croire à l'objectivité de l'idée ; — le sens commun est la base de toutes les démonstrations des vérités externes ». Ce sont les corollaires logiques de leur principe fondamental. Nous conclurons de la fausseté des corollaires à la fausseté du principe.

L'argument embarrasse les traditionalistes : aussi essaient-ils d'y répondre.

Les saintes Écritures et les saints Pères, disent-ils, en parlant des forces de la raison, la considèrent sous l'influence de la société : ils supposent l'enseignement extérieur.

Le fait est vrai, mais il ne peut détruire l'argument : il ne le touche pas même. Voici la question : Les textes des Écritures saintes et des saints Pères supposent-ils non seulement le *fait*, mais encore la *nécessité* de l'enseignement traditionnel ? Il suffit de jeter un coup d'œil sur les textes connus. (*Sap.* XIII, 1, 5, 9. *Roman.* I, 18, seqq. ; II, 10-16. *Act.* XIV, 16, 17 ; XVII, 26, 28) pour donner une réponse négative. Jamais il n'est fait mention de cet élément indispensable aux yeux des traditionalistes, jamais un mot sur la négligence bien coupable de cet enseignement fourni par la société. Les auteurs insistent uniquement sur la facilité de s'élever de la considération du monde à Dieu. Ils oublient la condition essentielle pour justifier leurs reproches, et s'attachent à une théorie impossible. Au reste, quel secours les païens

LIBRARY

pouvaientils tirer de l'enseignement social ? Il leur était plus nuisible que profitable, à moins d'admettre avec les traditionalistes le pouvoir de l'erreur et du mensonge d'éveiller des notions vraies et justes.

Nous croyons avoir suffisamment établi que la théorie des traditionalistes, même modérés, est fausse et dangereuse : passons à l'examen de leurs arguments. Ce sera l'objet d'un prochain article.

L'abbé C. Deleau.

DU POUVOIR SOUVERAIN DANS L'ÉGLISE

—

DU DROIT DE SIÉGER DANS LES CONCILES ŒCUMÉNIQUES

—

Deuxième article

—

I

Dans un premier article, nous avons examiné les fondements intrinsèques des deux opinions qui partagent les théologiens touchant les droits des évêques titulaires ; il nous reste à déterminer la probabilité extrinsèque de ces divers sentiments, et par là-même à constater ce que l'usage ou la pratique de l'Église aurait pu statuer à cet égard.

Au point de vue d'un savant canoniste, qui déclare : « Quidquid potestatis habent episcopi collective sumpti atque in concilio etiam œcumenico, a Papa recipiunt », il n'y aurait pas même lieu à poser la question présente : discuter sur le droit des évêques titulaires reviendrait, en effet, à vouloir déterminer par des principes généraux un fait absolument libre et volontaire de la part du souverain Pontife. Mais, comme il s'agit en réalité d'établir l'existence d'un pouvoir conféré par Dieu, la question revêt un autre aspect.

Examinons d'abord la valeur des témoignages apportés en faveur de l'opinion négative, c'est-à-dire qui refusent à ces évêques le droit de suffrage dans les conciles. Un des princes de la théologie, Suarez, affirme, ainsi que nous l'avons déjà rappelé, que les prélats en question n'ont nullement, en vertu de la seule consécration épiscopale, le droit de siéger en juges dans les synodes œcuméniques ; le droit de suffrage, selon ce grand théologien, n'étant autre chose que l'exercice de la juridiction, présuppose par là-même cette juridiction ; il conclut en déclarant que l'usage a décidé la question en ce sens.

Mais ce que nous avons dit précédemment montre assez, ce me semble, que la raison apportée par Suarez n'est nullement décisive; bien que tous les évêques *in partibus* n'aient pas la juridiction diocésaine, il ne résulte pas nécessairement de là que le pouvoir juridictionnel qui s'exerce dans les conciles, leur soit enlevé. D'autre part, l'usage invoqué par le célèbre théologien est loin d'être chose certaine et avérée. Aussi quelques graves auteurs, comme Thomassin, Bolgeni, etc., affirment-ils l'existence d'un usage contraire. Il semble donc assez difficile de constater cette pratique, qui serait nécessaire pour dirimer la question, ou d'établir un usage constant et accepté comme obligatoire par la Cour romaine.

On vit, il est vrai, au Concile de Trente, la plupart des Pères se montrer peu favorables aux évêques titulaires, dont ils voulaient même la suppression totale (1). Ils considéraient ces prélats *ad honorem* comme une superfétation dans l'Église et un embarras pour les évêques actifs, etc. Mais les légats du Saint-Siége et le jésuite Lainez prirent la défense de cette institution, et triomphèrent de la défiance un peu étroite des adversaires.

Nous ne voyons pas, toutefois, que le droit de suffrage

(1) Pallavicini, *Hist. du Conc. de Trente*, l. XII, c. 13.

ait été alors contesté à ces évêques, comme il le fut aux généraux d'ordre et aux abbés (1), qui cependant étaient en possession de ce privilége depuis le premier concile de Lyon.

Melchior Cano (2) est encore plus exclusif que Suarez : non-seulement il refuse aux évêques titulaires le droit strict et originaire de juger dans un concile, et cela à cause du défaut de juridiction, mais encore il partage toutes les préventions de son époque contre les prélatures honorifiques : « Episcopi enim quos annulares nostri vocant, sine causa aliquando in synodum sunt admissi. Sed nihil mirum : nam et sine causa in Ecclesia sunt. » Ces paroles de Melchior Cano, ainsi que les défiances qui se firent jour au Concile de Trente, montrent assez que l'épiscopat actif inclinera toujours à diminuer l'importance des prélatures *ad honorem ;* du reste, comme la charge d'exécuter les décrets des conciles ne pèse point sur les évêques titulaires, ils paraissent par là-même moins aptes à les porter : il semblerait même qu'il y eût en cela une sorte d'ingérence dans les affaires d'autrui.

Pour confirmer cette doctrine de Suarez et de Melchior Cano, on invoque l'autorité importante de Benoît XIV ; d'abord, dans un passage du traité *de Synodo diœcesana*(3), ce grand Pape rappelle qu'au Concile provincial de Rome, en 1723, les évêques titulaires ne furent point admis. Mais ce fait ne peut apporter aucune lumière sur la question présente, ni révéler sur ce point l'opinion personnelle de Benoît XIV ; il est hors de doute, en effet, que les conciles provinciaux se composent des seuls évêques actifs de la province. Il s'agit, dans ces assemblées, d'exercer la juridiction purement épiscopale, et par rapport à un

(1) Pallavicini, l. VI, c. 2.
(2) *De Locis theol.*, l. V, c. 2.
(3) L. V, c. X, n. 3.

territoire déterminé ; or, quand des évêques règlent entre eux ce qui concerne le bien de leur peuple, il est évident qu'ils n'ont pas à admettre des prélats étrangers, titulaires ou actifs. Le fait en question, étant donc relatif à un ordre de choses très-différent, ne peut donner lieu à aucune induction rigoureuse par rapport aux conciles œcuméniques.

Un autre passage de Benoît XIV (1), presque aussi peu concluant, est encore apporté en preuve; dans ce témoignage il s'agit toujours du droit de siéger dans les conciles provinciaux; or, comme nous venons de le dire, ce droit de suffrage n'est rien autre chose que l'exercice de la simple juridiction épiscopale dans un territoire déterminé ou dans telle province. Toutefois, dans ce texte qu'il est inutile de rapporter ici tout entier, nous trouvons la citation suivante qui n'est point sans valeur dans la question actuelle : « Sciendum est quod, quando in conciliis generalibus soli episcopi (à l'exclusion des abbés ou prélats réguliers) habebant vocem definitivam, *hoc fuit, quia habebant administrationem populi.* » Benoît XIV, en rapportant ces paroles prononcées au concile de Constance, semble favoriser l'opinion qui fait résulter le droit de suffrage dans les conciles œcuméniques de la juridiction épiscopale. Ce passage toutefois est loin d'être décisif : il s'agissait simplement d'indiquer pourquoi les abbés ayant une juridiction quasi-épiscopale ont été saisis plus tard du droit de siéger en juges dans les conciles; et Benoît XIV montre la convenance de cette concession par l'analogie qui existe entre les juges de droit et ces juges par privilége; mais il ne déclare point que ce pouvoir de siéger dans les conciles soit uniquement annexé à la juridiction.

Schmalzgrueber, ou plutôt les éditeurs romains chargés

(1) *De Synodo diœces.*, l. XIII, c. II, n. 5.

par Grégoire XVI de faire réimprimer le *Jus ecclesiasticum universum* de ce savant jésuite, disent dans les prolégomènes : « Episcopi titulares vocari possunt et habere suffragia ; sed non est necesse, quia actu carent jurisdictione episcopali, sicque habere usum testatur Suarez » (1). D'autres canonistes rappellent aussi cet usage, mais toujours en s'appuyant sur l'autorité de Suarez, qui, en définitive, reste seul à attester ce fait.

D'autre part, un auteur peu suspect d'ultramontanisme, Pierre Annat, dans son *Apparatus* mis à l'Index en 1714, fait aussi résulter de la juridiction au for extérieur le droit de siéger en juge dans les conciles généraux : « Ut quis sit de jure vocandus ut judex, jurisdictionem in foro externo habeat necesse est ». Et cette doctrine fut toujours en faveur parmi les théologiens gallicans, qui pensaient y trouver un moyen de diminuer l'influence de la Cour romaine sur les délibérations des conciles. Billuart, à son tour, s'exprime à peu près dans les mêmes termes que P. Annat : « Ii soli sunt de jure vocandi qui habent jurisdictionem non solum in foro interno, sed etiam in foro externo ». Et il conclut de là que les seuls évêques sont membres de droit des conciles, tandis que les abbés ne le sont que par privilége : « Idque, ajoute-t-il, non incongrue ut *repræsentantes suos subditos* ». Voilà donc des théologiens de nuances très-diverses qui s'accordent sur ce point.

Ce qui résulte de tous ces témoignages, et de quelques autres analogues, c'est qu'il n'y aurait aucune différence entre le pouvoir d'assister aux conciles provinciaux et celui de siéger dans les conciles œcuméniques. Ce pouvoir ne serait autre chose qu'une fonction particulière de la juridiction actuelle des évêques, en sorte que l'autorité intrinsèque du concile lui-même ne serait que la résul-

(1) § VIII, n. 325.

tante et la somme des pouvoirs originaires de chacun des membres; et tout ce qui, dans les conciles œcuméniques, excède les limites de la simple juridiction des ordinaires, résulterait d'une délégation papale.

II

I. Les partisans de l'autre opinion sont loin d'être d'accord entre eux touchant le principe d'où émane ce droit de suffrage. Les uns, ainsi qu'il a été dit précédemment, font de cette prérogative une conséquence nécessaire de la consécration épiscopale ou du caractère sacramentel; d'autres, au contraire, la font résulter du pouvoir juridictionnel, qui serait, du moins *in actu primo*, dans les évêques titulaires; et ce sentiment, émis d'abord par Ferraris (1), et embrassé ensuite par quelques autres après lui, est moins logique que le précédent. Selon ce savant canoniste, les évêques titulaires auraient une vraie juridiction ou un véritable pouvoir gouvernemental; le seul exercice de ce pouvoir, ou la juridiction *in actu secundo*, leur manquerait; et, du reste, ce ne serait que, par défaut d'objet ou d'une condition purement extrinsèque, que cette faculté de régir resterait inactive. Ainsi donc, de la part de l'évêque lui-même ou de l'autorité dont il serait investi, aucune différence n'existerait entre lui et les évêques actifs.

Mais cette doctrine de Ferraris est au moins contestable. D'abord, il est évident qu'elle ne s'applique pas à tous les évêques titulaires : ainsi, celui qui, pour une raison ou pour une autre, a renoncé à son église, ne conserve point *in actu secundo*, ni même *in actu primo*, la juridiction sur cette église. Et parmi les évêques *in partibus*, nous devons encore distinguer plusieurs catégories : quelques-uns dépendent

(1) V° *Concilium*, art. 1.

spécialement de la Propagande, et sont astreints soit à la résidence, soit à un ministère actif; et avant leur préconisation, ils sont soumis à la formalité de l'examen; les autres « qui minime debent accedere ad suas ecclesias », comme il est dit dans la formule usitée au consistoire, ne sont point astreints à l'examen, par la raison qu'ils n'ont aucun peuple à évangéliser. Or, ceux-ci n'ont pas même la juridiction *in actu primo* : ils ne pourraient sans l'autorisation préalable de la Cour romaine, faire le moindre acte administratif dans leur territoire : par exemple, envoyer des missionnaires, conférer la juridiction au for intérieur. On sait en outre que, dans quelques contrées d'Orient, soumises à la Propagande, les ouvriers évangéliques, lorsqu'ils atteignent certaines parties des anciens diocèses, ne relèvent en rien des évêques titulaires. Bien plus, le pallium, insigne de la juridiction métropolitaine, n'est point conféré aux patriarches et aux archevêques *in partibus;* et si l'on peut citer quelques exemples du contraire, il s'agira simplement d'un privilége accordé à des évêques actifs : ainsi les évêques de Pavie et de Malte, qui ont en titre les églises métropolitaines d'Amasie et de Rhodes, sont honorés du pallium.

Enfin, il y a des exemples nombreux d'évêques qui ont retenu un titre *in partibus* avec une église à juridiction; et les formules mêmes employées par la Cour romaine pour exprimer ce fait, signalent précisément cette opposition entre une église *en titre* et une église *à juridiction.* L'opinion de Ferraris ne repose donc pas sur des fondements très-solides.

II. L'autre sentiment, développé surtout pas Bolgeni dans son savant *Traité de l'Épiscopat*, présente plus de consistance, du moins au point de vue rationnel; il fait résulter du caractère épiscopal, comme tel, le droit de siéger en juge dans un concile œcuménique. Et le cardinal

Osius (1) indique déjà assez clairement cette doctrine, lorsqu'il apporte la raison pour laquelle les seuls évêques doivent être nécessairement convoqués : « Episcoporum *dignitas jure divino* fuit instituta : inde ad episcopos quas ordinario jure pertinet ut ad concilia generalia..... » Toutefois, parmi les anciens théologiens, nous trouvons peu de témoignages explicites sur ces questions d'un intérêt transitoire ; et Catalani est à peu près seul, parmi les écrivains des siècles précédents, à affirmer d'une manière assez nette et précise que le droit de siéger dans les conciles œcuméniques découle du caractère épiscopa ou du pouvoir d'ordre.

Stapleton (2), lorsqu'il parle des différents sujets du pouvoir doctrinal dans l'Église, assigne une double cause de la stabilité de ce pouvoir dans la foi : « Gratia sacramentalis et divina providentia », et plus loin il déclare : « Soli episcopi in conciliis judicium ferunt in rebus fidei ». Il semblerait donc faire découler du sacrement de l'Ordre la faculté de porter un jugement dans les choses de la foi ; néanmoins il ne dit rien de précis et de déterminé sur ce point, bien qu'il ait traité d'une manière très-ample tout ce qui a rapport au pouvoir doctrinal de l'Église et aux différents organes de ce pouvoir.

Parmi les théologiens ou les canonistes plus récents, les autorités les plus graves qu'on puisse invoquer en faveur de cette opinion, sont les deux savants jésuites Bolgeni et Andreucci. Le premier, après avoir longuement démontré que la juridiction universelle est conférée immédiatement par Jésus-Christ au concile, c'est-à-dire au corps épiscopal réuni, conclut naturellement que les évêques titulaires, membres de l'épiscopat, sont en même

(1) Conf. Palon, c. 24.

(2) *De Pot. eccl. subjecto*, contr. II, c. 5 ; *de Mediis jud. eccl.*, contr. III, l. VII, c. 11.

temps que les évêques actifs juges dans les conciles. Toutefois, l'exemple qu'il rapporte, d'après Sozomène, des trois évêques Barsès, Eulogius et Lazare, est étranger à la question; et il en est de même du fait de la présence au concile d'Éphèse, en 431, d'un évêque consacré *ad honorem* (1).

En effet, d'après Sarnelli (2), la première apparition des évêques *in partibus* aurait eu lieu au concile *in Trullo*, l'an 680 : institués primitivement pour remplacer les chorévêques, ils furent en réalité tout d'abord que des chorévêques ordonnés avec un titre. Et même selon Andreucci (3), qui s'appuie sur Papebroke, on n'aurait vu pendant les dix ou douze premiers siècles, aucun titulaire des églises *in partibus infidelium*. Et les évêques sans territoire, dont parle Sozomène, étaient des prélats ou expulsés violemment de leurs diocèses, ou ordonnés à titre de missionnaires ou prédicateurs de l'Évangile. Dans les premiers siècles du Christianisme on conférait en effet la consécration épiscopale, non seulement à ceux qui devenaient pasteurs d'un peuple déterminé, mais encore à ceux qui à titre de successeurs des apôtres devaient évangéliser des nations infidèles. Ces évêques avaient donc la juridiction actuelle.

Le P. Andreucci, dans le même traité : *de Episcopis titularibus*, est plus explicite encore que Bolgeni : les évêques *in partibus*, dit-il, ont de droit divin le pouvoir actif d'enseigner, de définir et d'excommunier. Mais cette conclusion trop générale semble faire résulter universellement et immédiatement de Dieu la juridiction épiscopale, ce qui est très-controversable.

Ce qu'il y aurait de plus grave, à mon sens, en faveur

(1) *L'Episcopato*, c. IV, n. 54.
(2) *De' Vescovi titolari*, t. V, lett. 84.
(3) *De Episcopis titular.*

de la deuxième opinion, ce sont deux faits incontestables : 1° les évêques *in partibus* ont fréquemment figuré dans les conciles, où ils ont siégé comme juges, à l'égal des autres prélats revêtus du caractère épiscopal; 2° dans ces assemblées, on n'a jamais établi de différence, sous aucun rapport, entre les évêques titulaires et les évêques à juridiction : toujours ceux-là ont pris rang selon leur dignité hiérarchique et leur ancienneté de promotion ou de consécration : ainsi les patriarches et les archevêques *nullatenses* précèdent les simples évêques actifs. Et lors de la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception, les évêques d'Orvieto et d'Ancone furent inscrits parmi les archevêques, à cause de leur ancien titre *in partibus*.

Toutefois, selon Renaudot (1), les patriarches et archevêques à résidence ont la préséance sur les patriarches et archevêques titulaires ; et encore ce fait est-il contesté par Andreucci (2), qui affirme sans restriction : « Titulares episcopi quoad vestem, quoad præeminentiam..... conveniunt ibi cum episcopis actualibus : ita ut solus *promotionis antiquior ordo præcedentiam in eadem linea archiepiscopi vel episcopi conferat :* unde archiepiscopus titularis antiquior præcedet omnibus archiepiscopis et episcopis *etiam actualibus.* »

De tout ceci nous pouvons conclure d'une manière générale que le droit des évêques *in partibus* n'est nullement certain, bien qu'il reste probable ; et ainsi on ne peut considérer leur admission dans les conciles œcuméniques comme une simple faveur ou une pure concession, mais bien comme la reconnaissance d'un droit qui repose sur des titres assez sérieux.

E. Grandclaude.

(1) *Hist. patriarch. Alex. Jacob.*
(2) *Idem.*, op. *de Episc. titul.*

NOTE SUR L'ACCENTUATION LATINE.

Est-il nécessaire de constater l'évidente et commune ignorance où l'on est en France des règles élémentaires de l'accentuation latine? Il est vrai qu'il y a chose plus déplorable encore, savoir, la décadence générale parmi nous de la langue de Cicéron et de saint Augustin. Nos vrais latinistes sont bien rares, et dans la librairie française de ce temps, combien peu d'ouvrages ecclésiastiques sont écrits d'une latinité pure et élégante ! Quant à notre prononciation du latin, elle est si pâle, si dépourvue d'accent, qu'elle est inintelligible aux nations étrangères et qu'elle nous empêche nous-mêmes de sentir une grande partie des beautés de style qui flattaient si agréablement les habitués du forum antique. Je me persuade aisément que cette ignorance des lois de l'accentuation est un des obstacles au progrès de notre latinité : comment saisir, en effet, et surtout comment imiter l'harmonie du discours de Cicéron, la coupe heureuse de ses phrases, la distribution artistique de ses expressions, si, loin de faire soigneusement la différence des syllables, on les égalise sous le niveau d'une récitation monotone; ou bien si l'on insiste maladroitement sur une terminaison muette, si l'on porte tout l'effort et l'éclat de la voix sur quelque insignifiant proclitique ou enclitique, pour laisser tomber et comme expirer un mot et une idée essentiels?

Telle est malheureusement notre habitude, et c'est à

peine si la prosodie, très-insignifiante par elle-même, conserve encore quelque autorité dans les séminaires et colléges. Puissent nos professeurs de grammaire revenir bientôt aux traditions comme aux préceptes d'Alvarez et de son école, et alors, malgré les obstacles que notre manière de prononcer plusieurs lettres de l'alphabet romain oppose à une parfaite accentuation, la langue sacrée de l'Église occidentale reprendra sur nos lèvres une vie et une dignité que nous ne lui connaissons plus.

L'importance de l'accent latin est particulièrement sensible dans les diverses branches du chant liturgique : récitation directanée, psalmodie et mélodie. Les chantres du moyen-âge et beaucoup de théoriciens de nos jours avaient non-seulement oublié, mais comme perverti les véritables principes d'accentuation, et ce fut au milieu d'une inextricable confusion qu'il fallut les rechercher, quand la restauration de la liturgie romaine provoqua les nombreux travaux que l'on sait sur les origines et les règles du chant catholique. Ainsi, à côté des articles exclusivement théoriques de la *Revue de l'enseignement chrétien* et de la *Bibliothèque de l'école des Chartes*, à côté des ouvrages de pure érudition publiés par Benloew, Prompsault, Stéphen Morelot, Léon Gautier, Gaston Pâris, etc., nous eûmes dans la *Revue de musique religieuse* de Danjou et dans les livres de A. de Lafage, des PP. Lambillotte et Dufour, etc., de sérieux essais de réconciliation entre l'accent classique et le chant grégorien. Les nouvelles éditions de celui-ci s'efforcèrent de réaliser, avec plus ou moins de succès, un progrès si nécessaire.

Mais le travail le plus complet en cette matière est assurément la *Dissertation sur la psalmodie et les autres parties du chant grégorien dans leurs rapports avec l'accentuation latine* (1), par M. l'abbé Petit, supérieur du grand sémi-

(1) Un vol. in-8° de XVI-400 pp. Verdun, Laurent; Paris, Didron, 1855.

naire et aujourd'hui vicaire général de Verdun. Cet ouvrage, d'une érudition profonde et d'une singulière modestie, loué par tous les savants et longuement analysé par Son Éminence le cardinal Donnet, abonde en vues très-fines et très-originales. « Il tend principalement à « modifier, à coordonner en les rapportant à un principe « fondamental, tous ces préceptes qui sont disséminés « dans un grand nombre de manuels et de méthodes, « sans aucun lien qui les unisse et qui en forme un sys- « tème régulier. C'est ce défaut capital qui laisse tant à « désirer dans les traités, d'ailleurs fort estimables, de « Lebeuf, de Poisson, de Lafeillée, etc. On y trouve les « règles de la psalmodie exposées assez clairement; mais « comme le remarque l'un des plus judicieux écrivains qui « se soient occupés, dans ces derniers temps, de la res- « tauration du chant ecclésiastique (M. Stéphen Morelot), « dans la plupart de ces travaux, on sent le défaut d'une « base rationnelle qui explique et justifie les enseigne- « ments de la pratique. Cette base, il faut la chercher dans « les éléments grammaticaux inhérents au texte des « psaumes, dans l'accentuation latine; c'est ce que nous « établirons dans un premier chapitre, en nous appuyant « sur des preuves et des témoignages irrécusables. Quelle « est la fonction naturelle de l'accent? N'a-t-il pas servi, « pendant le moyen-âge, à un autre usage que celui qui « lui était assigné par sa destination primitive? Doit-on « lui attribuer, dans la psalmodie, la double propriété de « marquer en même temps et l'intonation et la durée des « syllabes? Ces différentes questions, qui ne sont pas « même effleurées dans la plupart des traités de plain- « chant, et dont l'omission laisse dans une obscurité pro- « fonde, des principes d'ailleurs incontestables, seront « discutées, résolues, dans un second chapitre. Les règles « générales et particulières de l'accent, leur application

« à la psalmodie, spécialement aux médiations et termi-
« naisons des versets, le rôle qu'elles jouent dans les
« autres parties de l'office divin, enfin l'usage de l'accent
« écrit, seront l'objet des chapitres suivants (1). »

L'auteur de cette belle dissertation ne se dissimulait point la difficulté de faire pénétrer dans les masses chorales, dans le simple peuple fidèle, l'exacte pratique des lois de l'accentuation latine, et il comptait d'abord sur les exemples et sur la bonne et zélée direction du clergé pour rétablir partout une tradition vraiment digne de nos saints offices, et pour conserver « dans la prononciation
« de la prose latine (surtout dans l'Église où la langue
« latine est toujours vivante et toujours musicale), un
« élément qui lui est essentiel, aussi essentiel que la
« quantité l'est à la versification, un élément qui est l'âme
« de la voix et la semence du chant, selon l'expression
« d'un ancien : *Animam vocum et musices seminarium* (2). »

Bientôt on vit paraître, d'après les mêmes principes et pour conduire plus aisément au même but, un excellent petit manuel intitulé : *Les règles de la psalmodie mises à la portée de tout le monde*, par un directeur de séminaire (3). C'est le psautier, dont chaque verset est marqué de signes d'une grande simplicité, moyen à la fois sûr et facile de prévenir toutes les fautes et préoccupations auxquelles peut donner lieu la répartition des notes sur les syllabes, spécialement sur celles qui portent l'accent; c'est vraiment une peinture où l'œil de l'enfant le plus distrait ne saurait s'égarer; il y voit sans effort les syllabes sur lesquelles le chant psalmodique s'élève, s'abaisse, se prolonge ou glisse plus rapidement. Un appendice relatif aux

(1) Op. cit., Préface, p. XII et XIIII.
(2) Op. cit., Préface, p. XV.
(3) Un vol. in-12 de XI-124 pp. Verdun, Ch. Laurent; Paris, V. Sarlit, 1866.

leçons, épîtres et évangiles, complète la seconde édition de cet opuscule dont l'usage a apporté, depuis plusieurs années et dans beaucoup de paroisses, un nouvel éclat et une grâce nouvelle à cette voix solennelle de l'Église qui ravissait déjà saint Augustin.

Un musicien de grand talent, M. Alexandre Lemoine, maître de chapelle à la cathédrale d'Orléans, justement préoccupé de cette question de l'accentuation latine, « question la plus importante, à son avis, de toutes celles « qui peuvent contribuer à la bonne exécution, non-seu- « lement de la psalmodie, mais encore de toute espèce « de chant liturgique », entreprit ensuite, sous les auspices de NN. SS. les Évêques de Blois et d'Orléans, de régulariser le chant de la *psalmodie en faux-bourdons* (1), et en même temps qu'il faisait preuve d'un goût distingué et d'une très-ingénieuse faculté d'invention, il disposait si bien le texte sacré des psaumes, en indiquait si scrupuleusement l'accentuation, et marquait si clairement les endroits où l'on doit respirer, qu'il a rendu vraiment impossibles les fautes auxquelles expose trop souvent l'inexpérience de la psalmodie, surtout lorsqu'elle est harmonisée.

Nous voyons avec plaisir que dans un tout récent ouvrage (2) M. Alexandre Lemoine reste fidèle à sa conviction et attaché à ses principes touchant l'accent latin. L'esprit philosophique dont témoignent ses divers travaux et particulièrement ses dernières pages sur la nature du plain-chant et les différences qui le séparent d'avec la musique moderne (3); son dévouement aux meilleures

(1) *Psalmodie en faux-bourdons à 8 voix*. 1 vol. in-8° oblong. Paris, A. Le Clère, 1867.

(2) *Premiers éléments du plain-chant* (théorie et pratique). In-8°. Paris, Fourault, 1869, et chez l'auteur.

(3) *Premiers éléments*, p. 8-13 et 30-32.

traditions de la liturgie et de la musique chrétiennes, nous font espérer que M. Lemoine rendra de signalés services à la cause de la psalmodie et de l'accentuation.

Que l'accent classique reprenne ses droits dans nos écoles et dans nos églises, c'est notre vif désir, et nous nous permettons de le confier, avec la note précédente, aux directeurs de séminaires, mais principalement à ces vénérables instituts monastiques où la divine psalmodie est comme un hymne perpétuel à Notre-Seigneur. Plus d'une fois leurs traditions séculaires ont pu seules éclairer de doctes et laborieuses recherches en matière d'accentuation et de chant liturgiques. Aujourd'hui encore, c'est de leurs églises si parfaitement et si pieusement réglées que nous attendons ces modèles et ces exemples ordinairement plus efficaces que les meilleurs préceptes.

JULES DIDIOT.

AUTORITÉ DES ORDINAIRES

DANS LES CONGRÉGATIONS A VŒUX SIMPLES.

Ces communautés, comme les instituts à vœux solennels, peuvent être exemptes de la juridiction des ordinaires. Le souverain Pontife, auquel, non-seulement le commun des fidèles, mais encore les pasteurs et les premiers chefs des églises doivent une entière obéissance, peut faire part du bénéfice de l'exemption, non-seulement aux religieux proprement dits, mais encore à ceux qui ne le sont qu'improprement. C'est ainsi que les filles de la Charité de Besançon, dont les vœux sont simples, ont été approuvées, en 1819, avec exemption de l'ordinaire, quoique plus tard, en 1840, Grégoire XVI leur ait retiré ce privilége pour l'Italie. Il en est de même des sœurs de la Charité de Saint-Vincent-de-Paul, lesquelles, sur la demande de Ferdinand VII, roi d'Espagne, ont obtenu la même exemption dans toute l'étendue de ce royaume, mais non ailleurs, bien que de fait, même ailleurs, les évêques ne s'immiscent guère dans leurs affaires, laissant à leur supérieur général de Paris toute liberté de les gouverner comme il le juge convenable (1).

C'est ainsi encore qu'un rescrit du 21 septembre 1771 déclare exempts *de la juridiction, de la visite et de la correction* des ordinaires quelconques, les maisons des Passionistes quand elles renferment douze clercs membres de cet institut,

(1) Mgr Lucidi, *de Visit.*, t. II, p. 300, 301, nos 430, 431.

pourvu qu'on y garde les observances religieuses. L'exemption s'étend à leurs églises et à tous les religieux qui font partie de ces maisons.

La même faveur a été accordée aux Rédemptoristes par le bref *Sacrosanctum* de Pie VI, du 31 août 1789, et le bref *Qui sicut* de Pie VII, daté du 9 janvier 1807, ainsi que l'a déclaré expressément la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers, le 16 septembre 1864. (V. *Revue*, t. XIII, p. 70-75.)

En dehors de ces exceptions et quelques autres peut-être, les communautés à vœux simples ou sans vœux, regardées à Rome et traitées comme séculières, sont toutes, qu'elles soient d'hommes ou de femmes, soumises à la juridiction des ordinaires.

Or, nous nous proposons, dans cet article, d'expliquer en quoi consiste cette sujétion, et jusqu'où s'étend, tant pour les hommes que pour les femmes, le pouvoir de l'ordinaire sur les communautés à vœux simples ou sans vœux.

Dans l'article du mois dernier, nous avons dit que le pouvoir, dans les communautés, est ou peut être de deux sortes : celui de *juridiction proprement dite*, c'est-à-dire, le pouvoir des clefs que Jésus-Christ à confié à ceux qui sont préposés au gouvernement de son Église, et le pouvoir de *domination* ou de *simple régime*, appelé aussi *économique*, pouvoir indispensable à tout supérieur chargé de conduire une communauté quelconque. Nous aurons à parler dans la question présente de l'un et de l'autre pouvoir. Mais quand on dit qu'une congrégation religieuse n'est pas exempte de l'ordinaire, on entend surtout qu'elle est assujettie à sa juridiction proprement dite, c'est-à-dire, au pouvoir des clefs qu'il exerce dans tout son diocèse ; quoique, ayant cette autorité sur elle, il n'ait pas d'ailleurs à son égard le pouvoir économique ou de simple régime.

Jusqu'où s'étend donc la juridiction de l'ordinaire vis-à-vis des communautés à vœux simples ou sans vœux, qui ne

sont pas exemptes? — Disons d'abord sur quoi elle ne s'étend pas. — Or, d'après un bref de Benoît XIV, commençant par ces mots : *Emanavit semper*, du 21 janvier 1758, bref qui concerne les Oratoriens, congrégation séculière non exempte, et dont les dispositions ont été appliquées, par la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers, à plusieurs autres instituts, comme on peut le voir dans la 40e livraison des *Analecta* (1) ; d'après ce bref, disons-nous, les Oratoriens, quoique placés entièrement sous la juridiction de l'ordinaire, ne lui sont pas néanmoins assujettis en ce qui regarde leur institut, ni dans les choses qui sont l'objet de leurs constitutions (2).

Par conséquent, ils ne sont pas tenus de faire voir à l'ordinaire, ni l'inventaire de leurs archives, ni celui de leur bibliothèque, ni leurs livres de comptes, mais seulement l'inventaire du mobilier de leurs églises (3).

En conformité avec ce bref, la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers décida, en 1826, à l'égard des Oratoriens de Messine, qu'il n'appartenait pas à l'archevêque de cette ville : 1° de juger du refus fait par les Pères de cette congrégation d'admettre certains novices ou agrégés ; 2° de recevoir les comptes des dépenses faites pour la reconstruction de leur église ; 3° de contrôler et de retenir chez lui les recueils des décrets concernant leur institut (4).

Dans ce qui est du régime intérieur, l'observation des règles et l'administration domestique de leurs maisons, les religieux non exempts, comme tous les autres, dépendent donc de leurs supérieurs et non de l'ordinaire. En approuvant leurs constitutions, le Saint-Siége est censé avoir donné aux supérieurs tous les pouvoirs qui y sont mentionnés.

Cette discipline a été également consacrée par le bref *Com-*

(1) Col. 148.
(2) Excepto ejus instituto, sive iis de quibus loquuntur constitutiones.
(3) Solum inventorium supellectilium ecclesiæ.
(4) *Analecta*, ibid.

missi nobis d'Innocent X, en date du 3 juillet 1647, qui a pour objet les Doctrinaires, dans lequel il est dit (1) que les ordinaires ne doivent pas s'immiscer dans le gouvernement des maisons de l'institut, dans l'administration de ses biens, dans l'élection de ses supérieurs, la réception des novices, la punition des désobéissances, des transgressions de la règle et des autres abus domestiques, tout cela étant réservé aux supérieurs de la congrégation.

Il y a cependant, à ce que nous venons de dire, quelques exceptions à mettre. Ainsi, d'après les règles des Passionistes, imprimées en 1770 (2), les maisons de ces religieux qui n'ont pas douze membres sont soumises à l'évêque conformément aux prescriptions canoniques : c'est-à-dire qu'elles sont assujetties quant à la reddition des comptes et quant à ce qui concerne la régularité, et par là même quant au régime intérieur. Nous verrons tout à l'heure qu'il y a plusieurs autres exceptions en ce qui concerne les communautés de femmes. Mais ni dans ces dernières, ni dans aucune autre approuvée par le Siége apostolique, les ordinaires, pas plus que les supérieurs ou les chapitres généraux, n'ont jamais le pouvoir de changer ou de modifier les constitutions ; il faut toujours pour cela s'adresser à Rome ; et, en approuvant les constitutions des sœurs de Ste-Anne de Turin, la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers prescrivit, le 8 juin 1846, de faire disparaitre de ces constitutions l'article où il était dit que l'évêque aurait la faculté de dresser certains règlements spéciaux relatifs à la direction des sœurs (3).

Il en serait autrement si les constitutions n'étaient approu-

(1) Quod autem ad bonorum temporalium ejusdem Congregationis administrationem, domorum gubernium, superiorum electiones, novitiorum receptiones, inobedientias, et alios domesticos excessus puniendos attinet, præmissa ad superiores spectare debere; ordinariosque locorum sese in iis ingerere, nisi in casibus a jure permissis, nullatenus posse. (V. dans les *Analecta*, ibid., col. 160.)

(2) *Analecta*, ibid., col. 162.

(3) Mgr Lucidi, *ibid.*, n° 437.

vées que par l'évêque. Dans un cas de cette espèce, la Sacrée Congrégation jugea, le 1 juillet 1796, que l'évêque pouvait y faire les changements qui lui paraîtraient convenables selon les circonstances (1).

La juridiction des ordinaires ne s'étendant pas généralement à ce qui a rapport au régime intérieur des communautés, même non exemptes, il reste qu'elle doive être restreinte à ce qui concerne leur régime extérieur : c'est-à-dire à ce qui touche à la foi, au culte divin, aux mœurs, à l'observation des saints canons, et de toutes les lois divines et humaines en dehors des règles de l'institut. Les religieux n'ont pas seulement des devoirs à remplir envers leur communauté, mais, comme tous les chrétiens, et plus même que le commun des fidèles, ils en ont à remplir envers Dieu, envers l'Église, envers l'Etat et envers leurs semblables. L'évêque a, sous tous ces rapports, droit de surveillance sur eux comme sur tous les fidèles commis à sa garde ; ils ne sont pas plus à l'abri de sa juridiction à cet égard que ne le sont les autres membres de son troupeau.

Il suit de là 1° que l'ordinaire a le droit de visite dans les communautés non exemptes, non quant à ce qui concerne leur régime intérieur, interrogeant, en particulier ou en commun, à l'effet de connaître où en est la régularité monastique, en quel état se trouvent les finances dans les communautés d'hommes ; mais quant à tout ce qui est du régime extérieur, s'enquérant par exemple, en quel état est l'église, si les règles canoniques y sont observées au sujet des autels, du culte rendu au Saint-Sacrement, des confessionnaux, des ornements requis pour la célébration de la sainte messe, etc. ; il pourrait, au besoin, faire enquête sur les rapports que les membres de la communauté ont avec le monde, et sur les actes qu'ils auraient consommés en dehors du monastère, si ces rapports ou ces actes étaient de quelque manière scandaleux ou crimi-

(1) *Analecta*, 24e livr., col. 500.

nels. Il pourrait même étendre cette enquête jusqu'aux actes coupables perpétrés dans le couvent, si c'étaient des délits contre le droit commun (1).

2° Non-seulement l'ordinaire peut visiter les communautés non exemptes, dans tout ce qui regarde le régime extérieur, mais il a droit de punir les infractions commises dans cet ordre de choses ; il peut, à cette fin, employer les censures et toutes les peines qui sont de sa compétence. On lit dans les *Analecta* (40e livr., col. 152, n° 102) que, le 15 novembre 1587, le tribunal de la Rote porta une sentence où il est dit : 1° que l'évêque, dans son diocèse, possède une pleine et entière juridiction, tant sur les réguliers que sur les séculiers ; 2° que le chap. 1 *de Privilegiis*, dans le Sexte, porte que, si les moines exempts prévariquent hors du territoire exempt, les ordinaires peuvent les châtier, malgré l'exemption ; donc, s'ils ne sont pas exempts, ils peuvent être punis, même s'ils pèchent dans un lieu exempt ; 3° les saints canons veulent que, même les moines préposés par leur abbé au gouvernement des églises unies aux monastères, soient punis par l'évêque s'il leur arrive de prévariquer ; 4° il appartient à l'évêque, d'après le canon 1, cause 18, q. 2, de punir les fautes commises *extra regulam* (2).

(1) Les religieux de Sénanque ne font que des vœux simples. Un décret de la S. Congr. du 6 mars 1863, porte, n° 25 : « Donec aliter a S. Sede decernatur, præfati monachi eorumque domus et ecclesiæ visitationi et correctioni, episcoporum respectivi loci subsunt ». (*Analecta*, 56e livr., col. 2311.) Quoique ne faisant que des vœux simples, les Passionistes et les Rédemptoristes ont été déclarés exempts ; mais ce privilége leur est propre et ne peut être allégué en faveur des autres congrégations sous prétexte de communication des priviléges. Les priviléges, en effet, ne se communiquent pas au détriment des tiers, et, par conséquent, en ce qui concerne l'exemption. Il faut pour cela un privilége spécial. (V. cette *Revue*, t. XIII, p. 69 ss.)

(2) La même chose est dite, can. 1, cause 16, q. 2 : « Judicio synodi si contra sacerdotium agere præsumpserint, mulcentur et felici mucrone episcopi sacerdotum piacula resecentur » (can. 1, cause 16, q. 2). « Delicta, dit encore le tribunal de la Rote, vel considerari possunt ut propria monachorum, quia contra regulam ; vel ut communia, quia scilicet offendunt

Il est d'autant plus nécessaire que l'évêque ait en main le pouvoir de punir les religieux non exempts quand ils prévariquent contre le droit commun, que les fautes commises alors exigent l'emploi des moyens coercitifs, des censures ou même quelquefois de peines plus graves pour lesquelles il faut observer les formalités rigoureuses du droit. Or, les supérieurs de ces communautés n'ont pas ordinairement le pouvoir d'infliger des peines de ce genre : ils ne peuvent imposer que les pénitences déterminées par la règle : quant aux peines d'une autre espèce, il faut souvent, pour les porter, le pouvoir des clefs, qui ne réside pas entre leurs mains (1).

Ce droit de punir les religieux pour les infractions contraires au droit commun, l'ordinaire l'exerce immédiatement par lui-même à l'égard des non exempts, et par conséquent sans l'intermédiaire de leurs supérieurs. Il pourrait l'exercer à l'occasion même des délits commis dans le couvent, sans être tenu de se restreindre aux cas qui auraient produit du scandale au dehors, et c'est un des points qui différencient les communautés exemptes de celles qui ne le sont pas. En effet, à l'égard des communautés exemptes, l'évêque peut sévir contre les membres qui en font partie, lorsqu'ils violent le droit commun hors du monastère, ou même en dedans si c'est avec scandale pour les fidèles, mais il ne le peut pas d'abord par lui-même ; il n'a, en premier lieu, que le droit d'assigner aux supérieurs religieux un terme avant l'expiration duquel ceux-ci devront infliger aux coupables la peine méritée et seront tenus de l'informer qu'ils ont accompli ce devoir ; ce n'est que dans le cas où les supérieurs n'auraient pas déféré

etiam communem conversationem». —« In delictis igitur pertinentibus ad regulam et institutum regulare, immediatus judex est prælatus regularis ; in reliquis vero communibus, non potest prohiberi episcopus quin, servato juris ordine, in delinquentes regulares ad vindictam, pœna juris ordinaria, animadvertat (c. 17, *Monasteria*, causa 18, q. 2).

(1) V. mon *Manuale*, n° 3048.

à cette monition que les religieux non châtiés par eux pourraient être punis par l'évêque (1).

Ce que nous avons dit jusqu'ici de l'autorité de l'ordinaire sur les commnnautés non exemptes concerne, sans doute, les congrégations de femmes aussi bien que celles des hommes ; mais, comme nous l'avons déjà fait observer, cela n'est vrai qu'avec plusieurs exceptions ; car, à l'égard des instituts des femmes, l'ordinaire, dans un grand nombre de cas, peut s'immiscer même dans le régime intérieur.

Ainsi 1° c'est à l'ordinaire à présider le chapitre où se fait l'élection de la supérieure et des autres officières principales ; mais ce droit ne lui appartient pas dans les congrégations d'hommes (2).

2° L'ordinaire a droit d'examiner les prétendantes avant leur admission à la vêture, ainsi que les novices avant leur profession. C'est le saint Concile de Trente qui lui confère ce droit. Voici ses propres paroles (3) : « Le saint synode statue et décrète « qu'une fille qui veut prendre l'habit religieux et qui doit « avoir douze ans bien accomplis, ne soit pas admise à le re- « cevoir, et que ni elle ni aucune autre ne puissent dorénavant « faire profession avant que l'évêque (ou en cas d'absence et « autre empêchement, son vicaire, ou quelque autre député « par eux et à leurs frais) n'ait scruté avec soin les intentions

(1) Concile de Trente, sess. 25, c. 14, *de Regular.*, et notre *Manuale*, n° 577.

(2) *Analecta*, 63e livr., col. 894.

(3) S. Synodus statuit atque decernit ut si puella quæ habitum regularem suscipere voluerit major duodecim annis sit, non ante eum suscipiat, nec postea ipsa vel alia professionem emittat quam exploraverit episcopus (vel eo absente vel impedito ejus vicarius, aut aliquis eorum sumptibus ab eis deputatus) virginis voluntatem diligenter, an coacta, an seducta sit, an sciat quid agat ; et si voluntas ejus pia ac libera cognita fuerit, habueritque conditiones requisitas juxta monasterii illius et ordinis regulam, nec non monasterium fuerit idoneum, libere ei profiteri liceat. Cujus professionis tempus, ne episcopus ignoret, teneatur præfecta monasterio eum ante mensem certiorem facere. Quod si præfecta certionem episcopum non fecerit, quamdiu cpiscopo videbitur, ab officio suspensa sit (sess. 25, cap. 17, *de Regul.*).

« de cette fille afin de s'assurer qu'elle n'a été ni forcée ni sé-
« duite, et qu'elle agit en toute connaissance de cause. Et
« après que sa pieuse et libre intention leur aura été bien
« connue, si elle réunit les conditions exigées par la règle du
« monastère et de l'ordre, et si le monastère est ce qu'il doit
« être, il lui sera permis d'y faire librement profession. Or,
« afin que l'évêque ne puisse ignorer l'époque assignée pour
« la profession, la supérieure du monastère devra la lui no-
« tifier un mois à l'avance ; et si elle manquait à ce devoir,
« elle encourrait la suspense de sa charge de supérieure pen-
« dant tout le temps que l'évêque le jugerait convenable. »

3° L'évêque est tout spécialement chargé de veiller sur la clôture des religieuses qui y sont astreintes par leurs règles (1). Nous traitons longuement ce point dans l'ouvrage que nous nous proposons de mettre au jour.

4° Même à l'égard des communautés de femmes exemptes soumises à des supérieurs réguliers, l'évêque a le droit d'exiger qu'on lui rende compte tous les ans de l'administration du temporel de chaque maison ; à plus forte raison a-t-il ce droit sur les congrégations non exemptes (2). Ce droit est fondé sur les dispositions de la bulle *Inscrutabilis* de Grégoire XV, du 3 févr. 1622, où il est dit, § 5 : « Les administra-
« teurs des biens appartenant aux monastères des religieuses,
« même dépendantes des réguliers, sont tenus, quand même
« ils seraient réguliers ou séculiers exempts à quelque titre
« que ce soit, de rendre compte, tous les ans, mais gratuite-
« ment, de leur administration à l'évêque du lieu, en pré-
« sence des supérieurs religieux (qui néanmoins ne sont pas
« obligés d'y assister). Ils pourront être contraints par les

(1) Concile de Trente, sess. 25, ch. 5, *de Regul.*

(2) L'évêque ne doit exercer ce droit envers les communautés exemptes que comme délégué du Saint-Siége. (Bulle *Inscrutabilis* de Grégoire XV). Il pourrait exiger que les livres de compte lui soient apportés au palais épiscopal, ainsi que l'a décidé la S. Congr. des évêques et réguliers, au rapport des *Analecta*, 36e livr., col. 2089.

« moyens de droit à présenter ce compte ; et il sera permis à « l'évêque, pour justes motifs, d'avertir les supérieurs régu- « liers d'avoir à changer... ces administrateurs ; et dans le « cas où ceux-ci s'y refuseraient ou négligeraient d'opérer ce « changement, l'évêque aura la faculté de les changer lui- « même, toutes les fois qu'il le jugera nécessaire (1). »

D'après une réponse de la Sacrée Congrégation du Concile, rapportée par Ferraris (2), l'évêque n'est pas obligé de faire connaître aux supérieurs réguliers les motifs qui le déterminent à faire le changement de ces administrateurs.

Quand les religieuses ne sont pas sous la dépendance des réguliers, elles peuvent nommer elles-mêmes ces administrateurs, mais ceux-ci doivent être approuvés par l'ordinaire (3).

Il n'y a rien dans le droit qui attribue aux évêques de plus amples pouvoirs dans l'administration des biens des communautés de femmes. Cependant, l'usage paraît s'être introduit assez généralement que les religieuses ou leurs administrateurs, si elles en ont, ne doivent faire aucun acte important, en ce qui concerne le temporel de ces maisons, sans avoir obtenu son agrément (4). Souvent même les constitutions de l'ordre prescrivent cette mesure. On lit dans les *Analecta* (5) que la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers écrivait à un évêque, en 1825 : « En ce qui concerne l'état économique du

(1) Administrantes bona ad ejusmodi monasteria sanctimonialium..... etiam regularibus subjectarum pertinentia, sive regulares extiterint sive sæculares quomodolibet exempti, episcopo loci, adhibitis etiam superioribus regularibus, singulis annis rationes administrationis, gratis tamen exigendas, reddere teneantur, ad idque juris remediis cogi et compelli queant ; liceatque episcopo ex rationabili causa superiores regulares admonere ut ejusmodi administratores amoveant ; iisque superioribus facere detrectantibus aut negligentibus, habeat episcopus facultatem prædictos... administratores amovendi toties quoties et quando opus esse judicaverit. (V. dans Ferraris v° *Regulares*, art. 2, n° 5.)

(2) *Ibid.*, n° 6, ad 12.

(3) *Analecta*, 36e livr., col. 2089.

(4) Par exemple, dit le rédacteur des *Analecta*, s'il s'agissait d'une acquisition de rentes (36e livr., col. 2092).

(5) *Ibid.*, col. 2093.

« monastère, il semble juste que, conformément à leurs règles « et constitutions, l'administration temporelle soit rendue aux « religieuses, et pour qu'elle soit bien réglée, elle devra être « exercée par la sœur assistante secondée par la trésorière, « avec obligation de rendre compte chaque mois à l'abbesse en « plein chapitre, et sous la défense d'entreprendre, dans le cours « de l'année, des dépenses extraordinaires de constructions « ou autres sans l'avis préalable et le consentement de votre « seigneurie... Pour ce qui concerne l'homme d'affaires qui « surveille les biens, votre seigneurie en laissera au chapitre « le libre choix, pourvu qu'il porte sur une personne munie « d'une attestation de votre seigneurie constatant ses bonnes « mœurs, un certain avoir et de la capacité pour l'emploi « dont il s'agit, en observant d'ailleurs la constitution de Gré- « goire XV de sainte mémoire, laquelle fait règle en pareil « cas. »

Toutefois, l'évêque doit éviter de trop s'immiscer dans l'administration des maisons religieuses. Dans une lettre du 27 mars 1839, la Sacrée Congrégation, tout en lui reconnaissant les pouvoirs sus-énoncés, recommandait à un prélat de ne pas trop s'occuper de l'administration d'un certain monastère, mais de se contenter d'avoir l'œil dessus, laissant aux religieuses le soin d'administrer elles-mêmes.

Cela est d'autant plus vrai en principe que l'ingérence de l'évêque dans la gestion des affaires temporelles des communautés n'est pas fondée sur le pouvoir des clefs, mais fait partie de l'autorité de simple régime qui est dans les attributions des supérieures de ces maisons et n'appartient aux évêques qu'autant que les lois de l'Église le déterminent, ou que cela leur est accordé par les constitutions de l'ordre, ou par la coutume revêtue de toutes les conditions voulues. Or, 1° nous avons exposé ce que les lois ecclésiastiques concèdent aux ordinaires sur le point en question ; 2° ce que disposent les constitutions ne doit pas être outrepassé ; 3° parmi les

conditions requises pour qu'une coutume soit légitime et puisse servir de règle, il y a celle, qu'elle doit être bonne et salutaire ; mais il ne serait pas bon que l'autorité épiscopale voulût entrer dans trop de détails, exiger qu'à tout instant on s'adressât à elle pour des dépenses peu considérables, pour des affaires sans gravité. Cette exigence produirait la gêne, et ressemblerait, dit M. Bouix (1), à de la tyrannie : *Dependentia hæc a consuetudine introducta, non in utilitatem, sed in detrimentum : si quidem exosam redderet religiosam vitam et tyrannidem quamdam saperet.*

Non-seulement les ordinaires peuvent, au sujet du temporel, exercer les droits dont nous venons de parler sur les maisons religieuses indépendantes qui sont dans leur diocèse, mais ils le peuvent à l'égard de celles qui dépendraient d'une maison-mère établie ailleurs. Cela a été décidé, en 1852, à l'égard d'un institut à supérieure générale, qui n'avait pas encore obtenu l'approbation du Saint-Siége : la Sacrée Congrégation déclara que le procureur de cet institut devait être approuvé par l'ordinaire, que les dépenses de grande importance devaient être autorisées par le même et par la supérieure générale. Or, il n'y a pas de motif pour qu'une pareille décision ne doive aussi s'entendre des instituts approuvés : « Dans ces derniers « temps, au rapport des *Analecta* (2), la Sacré Congrégation « a concédé l'approbation à un grand nombre d'instituts dé- « pendants d'une supérieure générale. Or, je ne connais aucun « cas, dit le rédacteur, où elle ait consenti à supprimer ou à « restreindre la juridiction des ordinaires sur les établisse- « ments particuliers, quant à l'administration temporelle. »

Ce que nous venons de dire sur la gestion du temporel des communautés religieuses, peut s'étendre aussi, sous certains rapports, au reste du gouvernement de ces maisons. Les évêques, sans doute, doivent laisser ce gouvernement aux

(1) *De Jure regul.*, t. II, p. 317.
(2) 36e livr., col. 2098.

supérieures; mais les communautés ont besoin que l'évêque ait les yeux ouverts sur ce qu'elles font. Les supérieures, en effet, appartiennent à un sexe qui est faible; elles ont besoin de soutien, et il est tout naturel qu'elles le trouvent dans l'ordinaire. L'usage a donc établi aussi que l'évêque fût leur conseil et leur appui; Rome reconnaît cette nécessité et approuve qu'aucune affaire importante ne soit conclue dans les maisons religieuses sans en avoir référé à l'évêque et avoir obtenu son agrément. Elle excepte toutefois les congrégations supérieure générale, à l'égard desquelles l'ordinaire doit s'abstenir de toute ingérence dans ce qui concerne le gouvernement général de l'institut, quand même la maison-mère serait dans son diocèse : c'est ce qui a été décidé un très-grand nombre de fois par la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers, et en particulier par Grégoire XVI, au sujet des Dames du Sacré-Cœur contre l'archevêque de Paris, qui croyait avoir un droit spécial au gouvernement de toute cette congrégation, par le motif que la maison-mère se trouvait dans la capitale (1).

Parmi les observations faites, le 15 avril 1866, par la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers sur les constitutions d'un institut dont nous ignorons le nom, on trouve en tête la suivante (2) : « On observe de nouveau que le Saint-Siége, « conformément à l'usage adopté depuis longtemps, n'ap- « prouve pas que l'évêque du diocèse, où se trouve la maison « principale d'une Congrégation, ayant ou étant dans le cas « d'avoir des établissements dans plusieurs diocèses, exerce « son autorité ou étende sa protection sur cet institut, de peur

(1) Mgr Lucidi, *de Visit. sacr. lim.*, t. 2, p. 303, n. 436.

(2) Iterum animadvertitur, juxta receptum pristinumque S. Sedis morem non approbari ut episcopus diœcesis in qua domus princeps alicujus pii instituti exstat, quod sororum domus pluribus in diœcesibus habet vel habere potest, protectionem, auctoritatem suam super eodem instituto exerceat, ne jurisdictio aliorum episcoporum lædatur. (*Analecta*, 77e livr. V. encore 42e livr., col. 510, 1 et 72e livr., col. 2174.)

« que, par là, il soit porté atteinte à la juridiction des autres « évêques ».

On permet cependant à l'évêque du lieu où se tient le chapitre général de le présider, mais seulement comme délégué du Saint-Siége. Il peut aussi confirmer l'élection de la supérieure générale et faire parvenir à la Sacrée Congrégation la relation de ce qui s'est passé dans le chapitre (1).

Benoît XIV, dans sa bulle *Quamvis justo,* publiée au sujet des *Vierges anglaises,* avait voulu retenir les religieuses en question dans une dépendance plus étroite à l'égard des ordinaires; mais la multiplicité des Congrégations à supérieure générale et l'extension qu'elles ont prise depuis un certain temps, ayant mis dans un plus grand jour la difficulté de conserver l'unité dans ces sortes d'instituts en les laissant dans une trop grande dépendance des ordinaires, Sa Sainteté Pie IX, par ses lettres du 13 avril 1847, a dérogé sur ce point aux prescriptions de Benoît XIV (2).

Nous ne devons pas terminer cet article sans faire observer que dans les visites, que les ordinaires ont droit de faire dans les communautés non exemptes, les religieuses interrogées par l'évêque sont obligées en conscience de répondre conformément à la vérité. Lezana et Alexandre exceptent : 1° le cas où la coupable se serait amendée, et on la présume amendée si le crime date de plusieurs années, trois ans par exemple; 2° si le crime est secret, sans qu'il y ait indice ni diffamation; 3° si l'on a lieu de penser avec fondement que le prélat n'y apportera aucun remède; 4° si l'on sait que la dénonciation a été faite par d'autres; 5° si on ne pouvait la faire sans dom-

(1) Tantum permittitur ut episcopus loci in quo capitulum generale celebratur, possit præsidere capitulo, duntaxat ut delegatus S. Sedis, et electionem moderatricis generalis confirmare, ac relationem de celebrato capitulo ad S. Congregationem transmittere. (Observ. sur les constit. des sœurs. N..., 24 févr. 1863 dans la 76e livr. des *Analecta,* col. 272.)

(2) Mgr Lucidi, *de Visit. sacr. lim.*, t. 2, n° 463 ad 5, et M. Bouix, *de Jure regul.*, t. 2, p. 389, etc.

mage personnel un peu grave ; 6° si on a promis le secret et qu'il ne s'agisse pas du bien commun (1).

Outre les pouvoirs que nous venons d'énumérer, les évêques en ont encore plusieurs autres sur les communautés de femmes non exemptes, particulièrement quant à la délégation et à l'approbation de leurs confesseurs. Nous en parlons longuement dans notre ouvrage sur les communautés à vœux simples, et peut-être pourrons-nous en dire quelque chose plus tard dans cette *Revue*.

CRAISSON,

ancien vicaire général.

(1) V. mon *Manuale*, n° 3062.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I.

Plusieurs liturgistes enseignent que, pendant les saluts de l'octave de la fête du Très-saint Sacrement, il n'est pas permis de chanter des motets et oraisons en l'honneur de la sainte Vierge et des saints; et ils invoquent un décret du 22 septembre 1837. — Or quelques-uns nient que le décret cité ait une étendue aussi vaste. — Que faut-il en penser?

Le décret dont il est parlé est ainsi conçu : *Question.* « In « oratione quadraginta horarum, eoque magis in festo Cor- « poris Christi, duplicibusque primæ et secundæ classis, cum « populo benedicitur post *Tantum ergo,* quæritur an unica « tantum oratio de SS. Sacramento dicenda sit, vel addi pos- « sit aliqua collecta? » *Réponse.* « Affirmative in oratione « quadraginta horarum et duplicibus primæ et secundæ clas- « sis, negative vero in festo et per octavam SS. Corporis « Christi. »

Cette décision se rapporte, comme on le voit, seulement aux oraisons qu'on joindrait à celle du Très-saint Sacrecrement. On peut en ajouter aux prières des Quarante Heures, et c'est précisément ce que l'on fait à Rome ; on peut encore le faire aux jours de fête, même du rit double de première classe. Mais, pendant l'octave du Très-saint Sacrement, on n'ajoute aucune oraison après *Deus qui nobis sub sacramento.* Voilà tout ce que décide le décret du 22 septembre 1837. Suit-il de

là qu'on ne puisse chanter, avant le *Tantum ergo*, des prières et même des oraisons en l'honneur de la sainte Vierge et des Saints? Non, assurément; et d'autant mieux que, comme nous l'avons expliqué t. II, p. 246 et suiv., le chant des prières du salut est tout à fait distinct de la reposition dont il est ici question. Il n'est donc pas défendu, même pendant l'octave de la Fête-Dieu, de faire précéder la reposition de prières et d'oraisons en l'honneur de la sainte Vierge et des Saints ; aucun auteur n'exprime cette défense. Seulement, plusieurs liturgistes tirent du décret ci-dessus mentionné cette conclusion qu'aux saluts de l'octave du Saint-Sacrement, il est mieux et plus conforme à l'esprit de l'Église d'exclure toute autre dévotion.

II.

Nous avons publié un décret de la Sacrée Congrégation des Rites qui résout négativement la question de savoir si, dans les églises où le Saint-Sacrement est exposé, on pourrait se servir de la dalmatique et de la tunique à la messe solennelle des dimanches de l'Avent et du Carême, et on nous demande aujourd'hui si cette décision atteint les messes qui se célèbrent à l'autel même de l'exposition. Il n'y a pas de doute sur ce point. Pour peu qu'on jette les yeux sur tout l'ensemble des règles liturgiques, on verra que toujours, soit la nature, soit la couleur des ornements, doit être en rapport avec la fonction qui se fait actuellement. Il n'y aurait donc pas lieu de permettre l'usage de la dalmatique et de la tunique dans une messe où ces ornements sont exclus par les rubriques générales du missel. P. R.

CORRESPONDANCE.

Encore un mot sur l'autorite doctrinale du Syllabus.

Monsieur le Rédacteur,

Vos lecteurs verront sans doute avec plaisir quel jugement les théologiens de Rome portent sur l'autorité doctrinale du Syllabus. Je vous envoie la traduction de quelques lignes remarquables que je lis dans les *Acta ex iis decerpta quæ apud S. Sedem geruntur*, etc. (janvier 1868). Cette publication, pour le dire en passant, est fort recommandable. Plus répandue en France, elle ne manquerait pas d'y développer la connaissance et l'amour des doctrines romaines.

« On nous a demandé, est-il dit dans la savante Revue, si « les condamnations renfermées dans l'encyclique *Quanta cura* « et dans le *Syllabus* qui y est adjoint, doivent être regardées « comme la parole du Pape parlant *ex cathedra*.

« Pour en douter, on mettait en avant et la forme elle-« même des pièces susdites, et l'absence de qualifications à « l'égard des erreurs qu'elles signalent. Nous n'avons, en effet, « ici, ni bulle dogmatique, ni la note usitée d'hérésie ainsi « que la peine accoutumée de l'anathème.

« Toutefois, ces nuages disparaîtront devant la seule obser-« vation, que le suprême pouvoir d'enseigner, divinement « confié aux Pontifes romains dans la personne de saint Pierre, « ne dépend nullement d'aucune formalité extérieure; et que,

« pour être bien et dûment condamnées, il n'est pas néces-
« saire que des propositions erronées soient précisément qua-
« lifiées de telle ou telle censure. Le Pape, en effet, prononce
« et parle *ex cathedra*, quand il enseigne l'Église universelle
« en sa qualité de suprême docteur ; ce qu'il fait, soit en pro-
« posant à l'Église des règles de foi, d'enseignement et de
« conduite, soit en condamnant des doctrines qui sont en dés-
« accord avec ces règles de conduite, d'enseignement et de
« foi ; et cela, quelle que soit d'ailleurs la forme employée
« par lui.

« Certaines formules, il est vrai, sont tellement solennelles
« qu'elles fournissent l'indice infaillible d'une parole pronon-
« cée *ex cathedra ;* mais suit-il de là que, sans l'emploi de ces
« mêmes formules, le Pape ne puisse enseigner ou comman-
« der en qualité de Pasteur universel ? Il est évident, au con-
« traire, que la voix du suprême Pasteur ne saurait être liée à
« quelques formalités extérieures, d'autant que, vu la dif-
« férence des conjonctures ou la nature des erreurs, il peut
« fort bien ne pas être expédient de prononcer par voie de
« bulle dogmatique.

« En outre, il n'est pas nécessaire non plus, pour que le
« Pontife romain parle *ex cathedra,* qu'il veuille directement
« définir comme un dogme de foi (*definire tanquam de fide*)
« la doctrine qu'il propose aux fidèles, ni qu'il condamne
« comme autant d'hérésies les propositions qui lui sont oppo-
« sées. Penser autrement, ne serait-ce pas refuser de recon-
« naître que le Pape ait parlé *ex cathedra* dans une foule de
« documents, et dans plusieurs bulles dogmatiques qui ont
« vu le jour depuis le concile de Constance ?

« Ceci posé, l'encyclique *Quanta cura*, adressée à tous les
« évêques de l'Église catholique, est manifestement un ensei-
« gnement que le Pape a voulu donner à l'Église universelle,
« en proscrivant certaines propositions qu'il défend de tenir
« pour vraies.

« Quant au *Syllabus*, il est l'œuvre du Pape ordonnant « d'aviser tous les évêques des erreurs par lui autrefois ré- « prouvées. C'est pourquoi chacune des propositions du *Syl-* « *labus* mérite d'abord la cenusre qui lui fut infligée dans le « document d'où on l'a extraite. Mais à cette condamnation « première s'ajoute une nouvelle force par la disposition du « Pontife ordonnant de recueillir toutes les propositions déjà « réprouvées, pour les dénoncer de nouveau solennellement « à l'Église catholique.

« Ainsi s'évanouissent les objections que l'on présentait « contre l'autorité du *Syllabus*.

« Mais, dira-t-on, de quelle note qualifier celui qui s'obs- « tinerait à penser et à enseigner autrement que le Pape dans « les documents susnommés? Le regarderez-vous comme hé- « rétique, ou suspect d'hérésie? Faudra-t-il le retrancher de « la communion des fidèles ?

« Qu'il me suffise de répondre : Celui qui agirait de la sorte « se rendrait coupable d'une très-grave désobéissance (*gra-* « *vissimæ inobedientiæ reum*), car il ne soumettrait pas son « intelligence au suprême Docteur constitué d'en-Haut pour « enseigner l'Église, et usant de son autorité pour proscrire « les mêmes propositions. — Quelle serait, en outre, la cen- « cure qui lui conviendrait? C'est aux théologiens de répondre « par rapport à chaque proposition du *Syllabus* prise en par- « ticulier.

« Ajoutons que si l'on considère la réception qui a été faite « par l'Épiscopat entier à l'encyclique et au *Syllabus*, il ne « peut rester aucun doute sur la vérité de notre réponse.

« Lorsqu'après bien des prières accompagnées de larmes, « le Pape eut publié ses lettres apostoliques, l'Épiscopat « n'a-t-il pas été unanime à remercier Pie IX de ce nouveau « bienfait, en proclamant que, cette fois encore, Pierre a parlé « par la bouche de Pie IX ? »

L'auteur transcrit ici un long passage de la magnifique

Adresse des évêques réunis à Rome pour le Centenaire. — Puis il continue :

« Tous les évêques du monde catholique ont donc adhéré « à l'Encyclique et au *Syllabus*, comme au jugement de Pierre lui-même. De rechef, ils ont d'une voix unanime ratifié et « solennellement confirmé leur première adhésion. C'est « pourquoi, quiconque voudrait aujourd'hui enseigner autre- « ment que n'enseigne le Pape, *et toute l'Église avec lui*, en « viendrait nécessairement à nier l'infaillibilité du Pontife « romain, entendue au sens des gallicans : *il devrait nier l'in-* « *faillibité de l'Église elle-même*, ce qui assurément serait une « hérésie véritable. »

Il me semble, Monsieur le Rédacteur, que dans leur brièveté, ces observations du savant théologien romain sont fort lumineuses. Je n'y ajouterai qu'un mot, celui que récemment Mgr Plantier, évêque de Nîmes, écrivait à M. le chanoine Philip de Perpignan :

« Si tous les catholiques, disait le vénérable prélat, en « étaient à suivre, non-seulement les *décisions formelles*, mais « aussi MENTEM S. ECCLESIÆ ROMANÆ, nous ne verrions pas « subsister après l'encyclique et le *Syllabus* de 1864, des « nuances d'opinion que ces deux grands actes avaient pour « but de faire disparaître. Au lieu d'atténuer la parole du Saint- « Père dans sa vraie portée par des interprétations purement « habiles, on l'aurait acceptée dans son sens plein, dans son « intention authentique et profonde, et maintenant nous « n'aurions plus qu'une seule langue, comme nous n'aurions « qu'un seul cœur.... »

Veuillez agréer, Monsieur le Rédacteur, etc.

Un de vos Abonnés.

STATISTIQUE RELIGIEUSE.

La Congrégation du Très-saint Rédempteur.

Dans le XIIe volume des *Œuvres ascétiques de saint Alphonse* (1), traduites en français par le P. Dujardin, nous trouvons une notice sur la Congrégation du Très-saint Rédempteur, qui retrace d'une manière complète la marche historique et le développement de l'Institut. Nous en extrayons le tableau des provinces et des maisons aujourd'hui existantes :

1. Province ROMAINE, six maisons : Rome (la Maison-Mère et celle de Sainte-Marie), Scifelli et Frosinone (2), auxquelles se rattachent Huete et Alhama, en Espagne.

2. Province FRANÇAISE, qui fut d'abord la province HELVÉTIQUE, douze maisons : Bischenberg, Landser, Saint-Nicolas, Teterchen, Contamine, Dunkerque, Châteauroux, Boulogne, Lille, Avon, Argentan et Mulhouse.

3. Province AUTRICHIENNE, onze maisons : Vienne, Mautern, Innsbruck, Eggenburg, Leoben, Puchheim, Ketzelsdorf, Prague, Katzelsdorf, Littau et Heiligenberg.

(1) Ce volume (contenant tout ce qui se rapporte à la Congrégation du Très-saint Rédempteur) vient de paraître à la librairie Casterman, ainsi que le t. IV des *Œuvres dogmatiques*, tr. par le P. Jules Jacques (*Triomphe de l'Église*, II, avec un long appendice du traducteur sur les erreurs modernes).

(2) Toutes les maisons situées dans le reste de l'Italie occupé par la Révolution ont disparu. C'est ainsi que les sectaires entendent la *liberté*.

4. Province Belge, huit maisons : Tournai, Liége, Saint-Trond, Bruxelles (Sainte-Marie-Magdeleine), Mons, Bruxelles (Saint-Joseph) et Anvers, auxquelles se rattache Saint-Thomas des Antilles.

5. Province Américaine, ou des États-Unis, treize maisons : Rochester, Pittsburg, Baltimore (Saint-Alphonse), New-York (Très-saint Rédempteur), Philadelphie, Buffalo, Détroit, La Nouvelle-Orléans, Annapolis, Baltimore (Saint-Michel), Chicago, Saint-Louis et New-York (Saint-Alphonse).

6. Province de l'Allemagne supérieure, ou de la Bavière, huit maisons : Alt-Œtting (Sainte-Marie-Magdeleine), Vilsbiburg, Fuchsmühl, Alt-Œtting (Saint-Alphonse), Niederachdorf, Heldenstein, Gars et Mariadorfen.

7. Province Hollandaise, six maisons : Wittem, Amsterdam, Bois-le-Duc, Ruremonde et Roosendaal, auxquelles se rattache Paramaribo.

8. Province de l'Allemagne inférieure, six maisons : Bornhofen, Trèves, Luxembourg, Maria-Hamicolt, Aix-la-Chapelle et Limbourg.

9. Province Anglaise, quatre maisons : Clapham, Bischop-Eton, Limerick et Perth.

BIBLIOGRAPHIE.

Recherches historiques *sur l'Assemblée du clergé de France de* 1682, par Charles Gérin, juge au tribunal civil de la Seine. Paris, Lecoffre, in-8° de XVIII-575 pp.

Nos lecteurs connaissent déjà une partie des pièces si importantes et si curieuses que M. Charles Gérin a recueillies dans ses recherches sur la déclaration du clergé de France. Plusieurs, en effet, communiquées par lui à M. Bouix, ont paru dans ce Recueil en 1863 et 1865 (t. VIII et XI). Mais ceux mêmes qui les ont lues à cette époque avec le plus vif intérêt, voudront les revoir dans le livre même complétées par d'autres documents inédits et par des citations empruntées aux sources contemporaines, encadrées dans un texte qui les relie, les groupe dans leur ordre naturel, les commente au besoin et les met dans tout leur jour. Avec M. Gérin, on voit revivre cette intrigue, on en suit les développements, on en saisit tous les fils.

L'introduction roule sur les six articles de 1663, que Louis XIV fit dresser à propos d'une odieuse querelle avec le Saint-Siége, l'affaire des franchises. Ce n'est qu'une ébauche de 1682, mais déjà nous y voyons en œuvre toute la diplomatie gouvernementale.

La question de la régale, on le sait, fit naître de nouvelles difficultés entre le roi qui voulait s'approprier indûment des prérogatives et des revenus ecclésiastiques, et le Pape, défenseur des saints canons et des droits des églises. A ce propos, M. Gérin donne de curieux détails sur les biens ecclésiastiques sous Louis XIV. Le grand roi en disposait, pour ainsi dire, comme de son propre domaine. « L'œuvre de l'Assemblée constituante, dit M. Gérin, était préparée dès le dix-septième siècle, et il faut dire, avec M. de Tocqueville, que la Révolution ne fit, en cette

matière comme en beaucoup d'autres, que suivre les maximes et consommer l'œuvre de l'ancien régime (p. 90). »

Louis XIV, irrité de la résistance vraiment apostolique qu'il rencontrait dans le pape Innocent XI, voulut se venger à sa manière et convoqua dans ce but une assemblée du clergé de France. Toutes les précautions furent prises pour que l'on nommât des députés agréables : le roi les désigna lui-même, pour plus de sûreté, au choix des provinces. M. Gérin établit ces choses pièces en mains; puis, il étudie les titres que chacun des députés avait à la confiance du pouvoir. Après les avoir pris un à un, et les avoir fait connaître d'après les sources manuscrites et les documents de l'époque, il a le droit de tirer cette conclusion : « Voilà les évêques et les prêtres qui ont attaché leurs noms à la Déclaration de 1682 ! Est-il donc vrai qu'ils fussent les premiers représentants ou seulement l'élite de la grande Église gallicane ? Si la réponse à cette question devait être affirmative, je me bornerais à gémir, et je n'aurais pas publié ce récit, dont il faudrait conclure que l'Église de France n'était alors composée que d'hommes avides de dignités et d'argent, toujours prêts à ramper aux pieds de Louis XIV.

« Mais non, l'Église n'était pas là.

« Est-ce qu'en effet, parmi ces prêtres et ces évêques, il y en a un seul qui puisse être cité pour avoir aimé, servi et sauvé les âmes, comme les François de Sales, les Charles Borromée, les Vincent de Paul, les Bérulle, les Olier, les César de Bus? Est-ce qu'il y en a un seul qui ait attaché son nom à une grande institution chrétienne, à une réforme importante de la discipline ou des mœurs? Qui d'entre eux a exercé une salutaire influence sur ses contemporains? Quel est celui dont les générations, agenouillées aux pieds des autels, bénissent encore la mémoire comme celle de leur père spirituel ?

« Pourquoi n'était-il pas là, par exemple, ce saint abbé d'Aligre, fils et petit-fils de chanceliers de France, que sa naissance, son expérience du monde et des affaires, auraient dû y appeler des premiers?...

« Pourquoi avait-on laissé au fond de son diocèse ce saint évêque

de Rennes (Beaumanoir de Lavardin), dont l'oraison funèbre écrite sur un registre d'hôpital par de pauvres religieuses, retrouvée et publiée récemment par un bénédictin de Solesmes, renferme un énergique et touchante protestation contre l'assemblée de 1682?...

« C'est dans ce petit nombre de prélats que je cherche l'Église, ainsi que parmi ces curés modestes et zélés dont le royaume était rempli, dans ces belles et innombrables communautés séculières et régulières, dans ces séminaires et ces colléges qui couvraient nos provinces et nos colonies, qui envoyaient des missionnaires dans toutes les parties du monde, — et qui ne comptaient pas un seul député à l'assemblée du clergé! A l'exception de Bossuet, elle n'avait pas dans son sein un seul des prédicateurs, des savants, des écrivains ecclésiastiques, des maîtres de la vie spirituelle qui ont immortalisé ce grand siècle. Pourquoi n'y voyait-on pas Mascaron, Fléchier, Bourdaloue, Fénelon, Huet, Mabillon, Thomassin, Rancé, Tronson, Brisacier, Tiberge, La Salle, La Chétardie et tant d'autres, plus illustres encore devant Dieu que devant les hommes? C'étaient là, cependant, les vrais continuateurs des évêques et des prêtres qui avaient provoqué la renaissance chrétienne sous les règnes de Henri IV et de Louis XIII. Les députés de 1682 n'appartenaient, au contraire, qu'à cette partie du clergé qui arrêta le mouvement religieux dont le signal avait été donné quatre-vingts ans auparavant. Ces prélats gorgés de bénéfices, ces abbés commendataires qui usurpaient les titres et l'autorité des saints moines dont les cloîtres étaient encore pleins, paralysèrent les progrès de la réforme catholique, et préparèrent les malheurs et les défaillances du dix-huitième siècle. Que l'on cesse donc de dire que l'assemblée de 1682 formait l'élite du clergé comtemporain. Cela ne serait vrai que si elle eût compris parmi ses membres les hommes que nous venons de nommer; mais, s'ils avaient siégé dans ses rangs, jamais elle n'aurait souscrit les quatre articles! » (*Recherches*, etc. p. 256-261.)

Les prélats de cour réunis par ordre de leur maître exécutèrent de tous points ses volontés. Ils auraient même été plus loin si Louis XIV l'eût voulu : *Il n'a pas tenu à ces messieurs que je n'aie pris le*

turban, disait-il plus tard en parlant d'eux. *Je n'ai que trois évêques dans mon royaume.* — Mais Bossuet, le grand Bossuet, ne fut-il pas l'âme de l'assemblée de 1682, et le véritable auteur des quatre articles? N'est-ce pas sa doctrine que nous avons dans cette formule célèbre?

La vérité est que Bossuet, en 1663, s'était prononcé pour les opinions dites ultramontaines. A cette époque, les espions de Colbert, dans leurs rapports secrets, supposaient au futur évêque de Meaux des velléités ambitieuses : « Lorsqu'il verra un parti qui conduit à la fortune, disait-on, il y donnera, quel qu'il soit, et il pourra servir utilement ».(*Recherches*, p. 290.) En 1682, il ne fit que suivre l'impulsion donnée par Colbert, dont l'indigne archevêque de Paris, Harlay, si décrié pour ses mœurs et son impiété, était l'instrument au sein de l'assemblée. Ce fut Bossuet qui, dès les premières séances, proposa de nommer Harlay président. Il accompagna cette proposition de flatteries indignes de son caractère et le compara, lui, le prélat que nous savons, *au grand Osius, que l'on appelait président né des conciles!* Que l'on rapproche cette conduite de Bossuet de ses propres paroles quand il disait, en 1700, à ses familiers : « Feu M. de Paris ne faisait en tout cela que flatter la cour, écouter les ministres et suivre à l'aveugle leurs volontés comme un valet ». (*Recherches*, p. 298.)

« J'ai cherché avidement, ajoute M. Gérin, si, pour racheter une si misérable flatterie, Bossuet avait en quelque endroit protesté contre les injures que plusieurs orateurs de l'assemblée adressèrent au Saint-Siége. Je n'ai rien découvert jusqu'à présent... Un jour seulement, le 25 novembre 1681, M. Chéron, l'un des promoteurs, ayant terminé un discours par ces paroles : « En un mot, Messieurs, on « fait tout à Rome pour de l'argent. C'est à vous à remédier à tous « ces désordres, à mettre des bornes à ce déluge qui inonderait toute « la face de l'Église », il y eut plusieurs membres de l'assemblée qui témoignèrent en être choqués ; mais aucune discussion ne s'éleva : il n'y eut qu'un murmure auquel l'archevêque de Paris répondit le lendemain en expliquant que ces paroles s'adressaient non à la personne du Pape, mais aux officiers de sa cour ; il n'eut d'ailleurs que des

éloges pour Chéron qu'il « loua de son éloquence et de son zèle pour « la discipline de l'Eglise de France ». (*Recherches*, p. 299, 300.)

Si l'on maltraitait beaucoup le Saint-Siége dans l'assemblé de 1682, en revanche on était sans cesse à genoux devant Louis XIV. Et ce même Chéron, que nous venons d'entendre, lui appliquait cet éloge tout byzantin : « In exercitu plus quam rex, in acie plus quam miles, in regno plus quam imperator, in disciplina civili plus quam prætor, in consistorio plus quam judex, *in Ecclesia plus quam sacerdos !* » (*Recherches*, p. 301.)

Tout ce qu'on peut dire à la décharge de Bossuet, c'est qu'il fit ses efforts auprès de Le Tellier et de son fils, l'archevêque de Reims, pour arrêter cette affaire. Et quand le roi, pressé par Colbert, La Chaise et Harlay, donna des ordres positifs pour que l'on passât outre, Bossuet chercha le moyen de traîner les choses en longueur et proposa l'examen de la tradition. N'ayant rien pu gagner de ce côté, il joua le rôle de modérateur ; il ne se chargea de la rédaction des articles que pour empêcher que l'on allât plus loin encore. Il faut convenir, néanmoins, qu'il eût pu jouer un rôle bien plus glorieux, et surtout plus épiscopal. Tout le chapitre intitulé : *Bossuet et l'Assemblée de* 1682, doit être lu avec le plus grand soin.

Louis XIV ou plutôt son ministre Colbert avait pu assez facilement obtenir d'une poignée de prélats de cour une déclaration conforme à ses volontés. Il ne fut pas aussi aisé d'avoir l'adhésion de la Sorbonne et des autres facultés de théologie, de les forcer à enseigner les quatre articles, et de faire accepter par le clergé ce que l'on prétendait donner comme la doctrine communément reçue en France. Ce fut un véritable soulèvement, qu'il fallut comprimer par des coups d'autorité, sans réussir à sauver même les apparences.

Ce n'est pas ici le lieu de refaire une histoire très-bien faite par M. Gérin. Nous ne le suivrons pas non plus dans son exposé de l'affaire du refus des bulles, qui força Louis XIV à revenir sur ses pas, à rétracter ce qu'il avait fait, et à donner des ordres pour que son édit concernant l'enseignement des quatre articles ne fût point exécuté. Les évêques nommés qui avaient assisté à l'assemblée de 1682 en

qualité de députés du second ordre écrivirent au souverain Pontife une lettre formelle de rétractation, et alors seulement ils reçurent leurs bulles.

Ainsi donc la déclaration, qui n'a jamais eu de valeur par elle-même, puisqu'elle émanait d'une assemblée juridiquement incompétente, a été abandonnée et révoquée par ses propres auteurs. Supposé qu'elle eût pu recevoir une sanction civile sous l'ancienne constitution de la France, ce qui n'est pas du reste, elle l'avait perdue par la révocation du roi. Ce serait aujourd'hui une inconséquence absurde que de vouloir faire revivre comme loi de l'État une déclaration doctrinale.

Cette rapide analyse et ces citations empruntées à l'œuvre de M. Gérin suffisent pour en faire apprécier la haute valeur, pour en indiquer le caractère, les idées dominantes et les résultats. C'est tout ce que nous nous sommes proposé, renvoyant pour le reste au livre lui-même.

E. HAUTCŒUR.

Préparation exégétique à la vie de N.-S. Jésus-Christ ou *Examen critique des récits de l'Évangile*, par M. l'abbé E. LE CAMUS. — Paris, Ambr. Bray, in-8, XIV-480 pp. 7 fr. 50.

Les livres exégétiques sont devenus si rares en France qu'on éprouve un vrai sentiment de plaisir à saluer leur naissance, à divulguer leurs bonnes qualités et à les aider, si besoin est, à faire leur entrée et leur route dans le monde. Mais, hâtons-nous de dire que l'ouvrage de M. Le Camus n'a pas besoin de tels introducteurs : ses mérites lui suffisent amplement pour se faire partout apprécier.

Comme son titre l'indique, il doit servir de prélude à une vie complète de N.-S. Jésus-Christ; or, cette vie ne devant pas être un simple résumé, une pure concordance des récits évangéliques, mais bien plutôt un exposé exégétique, un examen sérieux des actions du Sau-

veur, il était nécessaire qu'elle fût précédée d'une *Introduction* critique aux Évangiles. Le but que l'auteur s'est proposé l'exigeait encore davantage, car il n'a pas voulu seulement nous éclairer sur les principales difficultés que nous rencontrons dans le texte sacré ; sa fin principale a été d'écrire une apologie. Voilà pourquoi, dans son ouvrage, il s'adresse surtout à ceux dont la foi est nulle ou chancelante. Mais cette catégorie de lecteurs est remplie de préjugés contre les Évangélistes et leurs écrits ; la plupart ne voient dans l'Évangile qu'un livre purement humain, heureux s'ils ne le regardent pas comme le produit du mensonge et de l'imposture. Il fallait donc d'abord leur prouver à tous l'authenticité, la véracité, la divinité de ces écrits.

L'auteur a divisé son introduction en sept chapitres. Dans le premier : *Certitude de l'histoire évangélique sans les Évangiles* (p. 4 17), il prouve qu'en « supposant même que les Évangiles n'existent pas, que rien n'a été écrit par les Apôtres sur le fondateur de la religion chrétienne,.. le fond même de l'histoire évangélique ne s'effacera pas sans retour... En dehors de toutes données historiques positives, l'histoire de Jésus subsisterait comme conséquence légitime d'un fait immense que personne ne peut nier, je veux parler du genre humain. » — Le second chapitre nous expose en quelques pages bien senties (18-25) la nature « du livre qu'on appelle Évangile », sa force mystérieuse, son influence surprenante, ses fruits et ses conquêtes. — Les Évangiles viennent des Apôtres, telle est la conclusion à laquelle nous sommes conduits dans le chapitre suivant (26-82). Nous parvenons à cette persuasion en étudiant : 1° les preuves intrinsèques, 2° les arguments extrinsèques. Les preuves extrinsèques nous sont fournies d'abord par la tradition *amie*, c'est-à-dire par les Pères du premier siècle, puis par la tradition *ennemie*, ou par les hérétiques du même temps. L'étude des textes, du style, des faits, etc., nous suggère les preuves intrinsèques. — Cette partie est une des plus parfaites de l'ouvrage. — Après avoir déterminé l'antiquité de l'Évangile, M. Le Camus nous parle de leur *rédaction* (83-152). « Ont-ils une source commune, motif de leur ressemblance, et tout à la fois des rédactions particulières, causes de leurs divergences », telle est la question qu'il se propose de résoudre dans un

double article. Le premier nous montre l'étroite parenté des trois premiers évangélistes, des *synoptiques*, comme on est convenu de les appeler. Pour expliquer la grande similitude qui existe entr'eux, on doit admettre ou qu'ils se sont aidés mutuellement, dans ce sens que le second s'est servi de l'œuvre du premier, le troisième des écrits de ses deux prédécesseurs, ou bien qu'ils ont puisé à une source commune. Cette source a pu être écrite, ou simplement orale. L'auteur adopte cette dernière opinion, qui est, du reste, la plus suivie et la mieux autorisée. Nous ferons seulement remarquer qu'il nous a paru un peu trop exclusif. Un protévangile seul ne peut suffire pour expliquer soit l'homogénéité de l'ensemble, soit certaines ressemblances ou divergences de détail. On doit encore admettre que les Évangélistes ont utilisé réciproquement leurs écrits à la manière que nous avons indiqué plus haut. — Le second article trouve dans les rédactions privées, c'est-à-dire dans le caractère personnel des synoptiques, dans le but spécial qu'ils se proposaient, etc., la cause de bien nombreuses divergences. — Cette partie est également fort bien traitée. Nous avons cependant noté quelques détails qui nous ont semblé inexacts. Il n'est pas juste de dire que S. Matthieu écrivait pour *tous* les Juifs; son Evangile était plus particulièrement adressé aux habitants de la Palestine; l'auteur n'a pas assez appuyé sur cette distinction. — De plus, nous ne croyons pas, et personne avant M. Le Camus n'a cru que S. Matthieu ait fait « deux éditions de son livre, l'une en syro-chaldaïque pour les Juifs palestiniens et d'au-delà de l'Euphrate, l'autre en grec pour les Hellénistes vivant au milieu des nations » (p. 106). S'il est « à peu près impossible de nier que S. Matthieu ait écrit en hébreu », il ne l'est pas du tout d'affirmer que notre Évangile actuel est une traduction. On explique très-bien et la perte de l'original, et la prépondérance absolue de la traduction, et l'originalité du style grec sans avoir recours à cet expédient forcé. Nous doutons fort que cette *nouvelle* hypothèse rencontre de nombreux adhérents.

Le chapitre V^e^ examine l'intégrité des Évangiles; le VIe leur véracité et leur inspiration divine ; le VIIe conclut l'introduction en prouvant la possibilité du surnaturel et en particulier du miracle.

Nous avons lu avec plaisir cette première moitié du volume de M. Le Camus et nous sommes sûr que d'autres la liront de même avec fruit. On voit que le jeune auteur possède les matières dont il parle; on est frappé de sa fermeté, de sa lucidité. Les arguments qu'il emploie sont ordinairement les plus forts et la manière dont il a su les grouper leur donne souvent une nouvelle vigueur. Nous le louons surtout de n'être jamais tombé dans le défaut d'exagération si fréquent chez les apologistes. Nous n'avons remarqué aucune omission importante dans le cours de cette introduction; qu'il nous soit cependant permis de signaler encore quelques inexactitudes. P. 13, l'auteur a trop abaissé le niveau de l'esprit et des talents naturels des Apôtres. Le style du Nouveau Testament n'est pas non plus si informe et si *barbare* qu'il veut bien le dire. P. 55, « S. Jean affirme son Évangile par son Epître; S. Luc suppose ses devanciers Marc et Matthieu » ; cela ressemble à un cercle vicieux. D'ailleurs, S. Marc a suivi S. Luc, il ne l'a point précédé. — En général l'inspiration des Évangiles ne ressort pas suffisamment dans le tableau esquissé par l'auteur; on voit trop l'œuvre de l'homme, pas assez l'esprit de Dieu. C'est du reste le défaut de la plupart des livres d'introduction aux saints Livres.

La seconde partie, qui embrasse les commencements de Jésus ou l'histoire de ses trente premières années, est divisée en 18 chapitres. Le premier est consacré à l'examen des sources auxquelles le biographe du Sauveur peut puiser pour raconter son enfance et sa vie privée. Malheureusement, elles sont peu nombreuses et fort incomplètes, puisque S. Matthieu et S. Luc nous ont seuls conservé quelques traits épars et presque incohérents de cette importante période. Encore a-t-on voulu rejeter leur témoignage sous prétexte que celui du premier serait apocryphe, celui du second dépourvu de valeur historique. M. Le Camus n'a pas de peine à leur restituer l'autorité dont on cherche ainsi à les dépouiller (p. 205-224).

Après quelques pages sur la préexistence du Messie déduite des paroles inaugurales de S. Jean : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.., il raconte, d'après cette double base historique, les principaux événements qui se rattachent à la Conception de N.-S. (252-304), à sa naissance (305-142) et à sa vie cachée à Nazareth (443 478).

Dans ce travail, notre jeune auteur avait certainement à vaincre de graves difficultés; les premiers et les derniers jours de Jésus semblent rivaliser pour créer à l'exégète le plus d'obstacles et d'embarras. Comme on le sait, relativement à ces deux périodes, les récits évangéliques sont semés d'obscurités, d'apparentes contradictions, qui arrêtent a chaque instant l'historien dans sa marche et l'obligent à échanger le stylet contre le glaive ou tout au moins le bouclier. M. Le Camus à très-bien compris sa tâche ; ses adversaires, s'ils se contentent de simples affirmations lorsqu'ils veulent détruire ce que nous avons de plus sacré, veulent toute autre chose dans nos répliques. Il leur offre donc des preuves et en général des preuves rigoureuses. Sans avoir la prétention d'innover, il résume d'une manière assez complète les travaux qui ont paru jusqu'à ce jour sur ces matières délicates. La plupart des thèses qu'il soutient dans cette seconde partie sont réellement satisfaisantes ; les chapitres intitulés : « La Préexistence du Messie, la Naissance de J. C., la Circoncision, la Purification, la Vie physique et morale de Jésus de douze à trente ans », nous ont plu entre tous les autres. Il est vrai que leur caractère est plus spécialement dogmatique ou apologétique ; or, notre auteur paraît être plus à l'aise sur ce terrain que sur celui de l'exégèse, et son talent se manifeste beaucoup mieux dans un développement théologique que dans un point de minutieuse critique. Il y a, par exemple, dans ses tentatives pour concilier les deux généalogies, dans ses discussions sur la naissance du Sauveur, quelque chose de vague, d'indécis. L'esprit ne sait sur quoi se reposer. Bisping ou Olshausen nous disent bien plus de choses en trois ou quatre pages que notre livre dans tout un long article. — Nous voudrions plus de concision et de netteté dans l'exposé des opinions, plus de vigueur dans la démonstration du système embrassé par l'auteur.

Nous félicitons M. Le Camus d'avoir puisé ses renseignements aux véritables sources de la science exégétique ; sa connaissance des langues anglaise et allemande lui a ouvert quantité de riches trésors qu'il partage largement, mais aussi, judicieusement, avec nous (1).

(1) Nous le félicitons aussi d'avoir employé le texte grec pour les citations de l'Écriture. Nous sommes les seuls à citer presque exclusivement la Vulgate, comme si nous avions peur du grec et de l'hébreu.

Passons maintenant au côté pour ainsi dire matériel de l'ouvrage. On voit que l'auteur manie la plume avec facilité ; son style est coulant, rapide, agréable. — Nous avons cependant remarqué, mais rarement, quelques expressions impropres, des mots peu usités ou parfois même recherchés. — M. Le Camus possède encore une autre qualité qu'on aime à trouver dans le livre d'un prêtre : nous voulons dire une chaleur bienfaisante qui passe de son âme dans celle du lecteur et qui engendre la conviction. Néanmoins, il y a peut-être dans son ouvrage un peu d'exagération sous ce rapport; un certain calme ne messied pas non plus à un apologiste, il le fait même paraître plus impartial. — Notre auteur abuse aussi des apostrophes qu'il multiplie sans raison comme sans mesure ; le lecteur finit par se fatiguer de cette série sans fin d'interpellations et d'interrogations. A coup sûr, M. Le Camus n'avait pas besoin de ce moyen factice pour se faire écouter. — Qu'il nous pardonne ces détails et qu'il veuille bien croire qu'ils nous ont été inspirés par un véritable estime pour son ouvrage : les petits défauts ne paraissent le plus souvent qu'aux regards amis.

De tout ceci, nous tirerons deux conclusions : la première, c'est que ce livre mérite d'être lu et étudié sérieusement. Nous le recommandons instamment au clergé, qui se chargera de le répandre parmi les laïques instruits. On ne saurait trouver une matière d'études plus intéressante et aussi plus opportune; car « la question de Jésus est réellement la plus grave de toutes, peut-être la seule question religieuse du jour » (p. 9). On ne craint rien pour l'édifice une fois que les fondements en sont solidement assis. — Notre seconde conclusion, c'est que, avec de la bonne volonté, on peut fort bien mener de front les travaux du ministère et les études sérieuses. Sans cesse, nous entendons répéter autour de nous : Donnez-nous des loisirs et nous pourrons étudier, et nous pourrons écrire. *Non exiguum tempus habemus*, répond Sénèque dans son admirable traité sur la brièveté de la vie, *sed multum perdimus*. — Puisse l'exemple de M. Le Camus être saintement contagieux !

L. C. Laude.

CHRONIQUE.

---

1. La *Civiltà cattolica* publie son premier bulletin du Concile œcuménique. Les trois bulles relatives à sa convocation y sont rappelées : on raconte ensuite l'accueil fait par les prélats grecs schismatiques à celle qui leur était adressée. Nos lecteurs savent, par les journaux, que cet accueil a été en général défavorable.

Le Saint-Père a établi une Congrégation spéciale et six commissions pour se livrer à des études préalables sur les matières qui feront l'objet des délibérations du Concile.

La Congrégation est composée de huit cardinaux et de sept consulteurs : elle est le centre des travaux, et chargée de tous les préparatifs qui concernent la future assemblée.

Les six commissions particulières sont présidées chacune par un cardinal, et composées d'un nombre de consulteurs qui varie de six à dix-neuf. Elles s'occupent respectivement : 1° des cérémonies ; 2° des affaires politico-ecclésiastiques ; 3° des églises et missions d'Orient ; 4° des réguliers ; 5° des questions dogmatiques ; 6° de la discipline ecclésiastique. Ces deux dernières commissions sont les plus nombreuses : elles se composent, l'une de dix-neuf et l'autre de dix-sept membres, outre le cardinal président. Les consulteurs sont tirés du clergé séculier et régulier de Rome principalement, mais on remarque aussi parmi eux un certain nombre de théologiens et de canonistes appelés de tous les pays de l'Europe. Ce sont : MM. Feije, professeur de droit canonique à l'université de Louvain ; Guisasola, prot. ap., archiprêtre de la cathédrale de Séville ; Moreno Labrador, chanoine-chantre de la ca-

thédrale de Cadix et prof. au séminaire diocésain; de Torres Padilla, prof. au séminaire de Séville; Chesnel, vicaire général de Quimper; Gibert, vicaire général de Moulins; Sauvé, chanoine théologal de Laval; Gay, chanoine et vicaire général de Poitiers; Jacquenet, prot. ap., curé de Saint-Jacques à Reims; Héfélé, prof. à l'université de Tubingue; Kovacs, chanoine de Colocsa; Molitor, chanoine de Spire; Moufang, chanoine de Mayence et recteur du séminaire; Haneberg, abbé de Saint-Boniface et professeur à l'université de Munich; Schrader, S. J., professeur à l'université de Vienne; Hettinger, professeur à l'université de Wurzbourg; Alzog, professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau; Schwetz, professeur à l'université de Vienne; Hergenrœther, professeur à l'université de Wurzbourg; Heuser, professeur et sous-régent au séminaire de Cologne; Giese, chanoine théologal de Munster; Corcoran, vicaire général de Charleston; Martinof, de la Compagnie de Jésus; Davil, chorévêque syrien de Mossoul. En outre, deux prélats anglais qui résident à Rome, Mgr Howard, et Mgr Talbot de Malahide. On voit que la savante Allemagne est largement représentée sur cette liste.

Le secret le plus absolu est imposé, sous peine de censures, à l'égard des travaux de ces commissions. Tous les renseignements que l'on peut avoir maintenant, il faut les emprunter à la bulle de convocation, et au syllabus, ou série de questions envoyées par le cardinal Caterini, au nom du Saint-Père, le 6 juin 1867, à tous les évêques réunis à Rome pour les fêtes du Centenaire. Les évêques étaient invités à y répondre dans les trois mois. C'était une sorte d'enquête préalable sur des questions de haute importance concernant la discipline ecclésiastique et les intérêts religieux : 1° Défense d'admettre des hérétiques ou schismatiques comme parrains au baptême. Comment observée? 2°, 3°, 4° Du mariage et du prétendu contrat civil. 5° De la prédication et de son caractère chrétien. 6° Des écoles et de l'éducation chrétienne de la jeunesse. 7° Des études ecclésiastiques, spécialement dans les séminaires. 8° Des moyens d'encourager les études parmi les prêtres. Des hautes études ecclésiastiques. 9° Du service que les clercs doivent dans leurs propres diocèses. 10° Des instituts à vœux simples. 11° Election

du vicaire capitulaire *sede vacante*. Est-elle pleinement libre? 12° Du concours pour les cures. Comment et sous quelle forme a-t il lieu? 13° Destitution des curés. Causes, et forme à suivre. 14° Suspenses *ex informata conscientia*. 15° Jugements ecclésiastiques, spécialement dans les causes matrimoniales. Procédure. Appels. 16° Domestiques infidèles ou hérétiques. Inconvénients, remèdes. 17° Cimetières. Abus, remèdes.

On voit que les questions relatives à l'enseignement et à la science ecclésiastique ont spécialement attiré l'attention du Saint-Siége. Il est permis de croire que la France a été pour beaucoup dans cette sollicitude, et qu'elle sera prise en grande considération quand il s'agira des moyens de remédier à une situation qui, si elle se prolonge, crée les dangers les plus graves pour l'avenir religieux de notre pays. Le remède est possible : les éléments à coup sûr ne manquent pas. Espérons donc que nous touchons à une ère de résurrection inaugurée par le prochain concile!

2. Le souverain Pontife a fait adresser la lettre suivante au R. P. Maurel, de la Compagnie de Jésus, à l'occasion de son récent ouvrage : *L'Église et le souverain Pontife. Catéchisme raisonné.*

« RR. DD. Pater Obsme,

« Dum quotquot ægrarum mentium somnia, quotquot sophismata in Ecclesiam ejusque supremum Caput conficta fuere, novo verborum obducta fuco procacissime proferuntur in medium ad avocandos a vera religione animos, utilissimum opus SS. Dominus Pius IX te suscepisse censuit, qui doctrinam Ecclesiæ ea exponere studuisti methodo ac perspicuitate, quæ non modo perspecta fiat omnibus, sed offusæ quoque discutiantur errorum tenebræ, illorumque inanitas et absurditas ostendatur. Quamobrem etsi nondum legere potuerit oblatum a te catechismum; cum tamen ipsum hisce de causis laudes promeruisse videat eorum qui catholicæ veritatis custodes ac magistri sunt positi, tibi gratulatur, et labori tuo amplissimum ominatur fructum (1). Me autem

(1) Plusieurs prélats ont voulu en effet accorder à ce livre leur haute approbation Selon leur sentiment, *il a de l'actualité, est accessible à un très-grand nombre de personnes, se distingue par l'exactitude de la doc-*

tibi significare jussit, pergrato se animo accepisse volumen tuum, ac testari paternam benevolentiam suam per nuncium apostolicæ benedictionis, quam tibi permanenter impertit.

« Quo munere dum libentissime fungor, peculiaris gratulationis meæ et observantiæ officia tibi exhibeo, cui adprecor a Deo fausta omnia et salutaria, Tui, Reverende Pater, D. Obsme,

« Addictiss. Obsmus famulus

« FRANCISCUS MERCURELLI,

« Romæ, die 24 octobris 1868. » « *SS. DD. N. ab epistolis latinis.*

3. Parmi les récentes publications de la librairie H. Casterman, de Tournai (Paris, Laroche), nous distinguons l'*Année du pieux fidèle; le Carême*, par M. l'abbé Coulin (2 vol. in-18, XII-696 et VII-395 pp. 3 fr. 60); le *Trésor de Litanies* contenant un choix extrêmement complet, et publié avec une approbation flatteuse de l'évêché de Tournai (in-32, XXX-793 pp. 1 fr. 50); un *Recueil de Chants pieux*, par M. le chanoine A. V. (in-18, X-167 pp. 50 cent.); *Petit Manuel de dévotion à S. Joachim*, aïeul de N.-S. J.-C. et père de la T.-S. Vierge, par une enfant de Marie (in-32, VI-86 pp., 20 cent.); *Règles pour le choix d'un état de vie*, par le P. Auguste Damanet, de la Compagnie de Jésus (in-32, 80 pp. 15 cent.). Ce dernier opuscule est un extrait substantiel d'un excellent ouvrage publié par le même auteur, sous ce titre : *Manuel pour le choix d'un état de vie* (in-12 de VIII 359 pp., H. Casternam éd.). Citons encore comme l'une des meilleures biographies qui aient paru dans ces dernières années, la *Vie de Madame de Gerlache*, religieuse de la Providence, puis du Sacré-Cœur de Jésus, à Charleville, par un ancien aumônier du Sacré-Cœur (in-8°, VIII-426 pp; 4 fr. 50, H. Casterman éd.). Il y a là des choses extrêmement intéressantes sur l'époque de la révolution, l'exil, la reconstitution et la transformation d'une communauté dont Madame de Gerlache fit partie pendant 74 ans (1787-1861).

4. Un intérêt analogue s'attache à la *Vie du P. Marie-Séraphin*,

trine et est conçu de manière à éclairer bien des esprits, à dissiper bien des erreurs, à résoudre bien des objections. Ils font des vœux pour qu'il se répande, et produise, comme le souhaite le souverain Pontife, les fruits les plus abondants.

religieux cistercien de N.-D. de Sénanque, par M. l'abbé S.-P.-A. Couturier, prêtre du diocèse de Grenoble (Bar-le-Duc, Guérin, 1868, in-12 de VII-221 pp.). On trouvera dans ce petit livre le récit d'une jeunesse passée dans l'innocence, et d'une vie religieuse commencée avec la plus admirable ferveur ; le P. Séraphin est mort, le 12 mai 1867, à 17 ans et demi. *Consummatus in brevi explevit tempora multa.* On y trouvera aussi, et pour plusieurs ce sera peut être le côté le plus attrayant du livre, le tableau de la vie religieuse dans la Congrégation de Sénanque, rejeton nouveau d'un arbre antique, qui couvrait jadis le monde chrétien de ses rameaux vigoureux. Sénanque est une ancienne abbaye de l'ordre de Cîteaux, dans le diocèse d'Avignon. En 1854, un prêtre, animé depuis longtemps du désir de la vie religieuse, conçut le dessein de relever et d'animer ces ruines. Une communauté se forma, sous l'institut de Cîteaux : elle fut canoniquement incorporée à l'ordre par le S.-Siége, le 20 novembre 1857, et approuvée comme Congrégation sous l'autorité de l'abbé général qui réside à Rome, et sous la direction d'un vicaire général, qui est le R. P. Prieur de Sénanque. Cette Congrégation compte aujourd'hui quatre monastères d'hommes, savoir : N.-D. de Fontfroide, près de Narbonne (Aude) ; N.-D. d'Hautecombe, près de Chambéry (Savoie) ; N.-D. de la Garde-Dieu, près de Montauban (Tarn-et-Garonne), et N.-D. de Ségriès, près de Digne (Basses-Alpes). Un monastère de religieuses est en voie de fondation.

5. Une entreprise colossale, que l'on aurait même crue téméraire, la réimpression des *Acta Sanctorum*, a été menée à bonne fin par la librairie Palmé dans un laps de temps très-court. L'infatigable éditeur aborde maintenant deux grandes publications bénédictines que tous les érudits connaissent, mais qu'il n'est pas facile de se procurer : c'est le *Gallia Christiana*, et le *Recueil des historiens des Gaules et de la France.* On sait, en outre, que M. Palmé réimprime, sous la direction de M. Paulin-Pâris, l'*Histoire littéraire de la France*, commencée par les Bénédictins de Saint-Maur et continuée par l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Nous souhaitons à ces belles et grandes publications tout le succès qu'elles méritent. E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

DESCARTES

ET SON INFLUENCE SUR LA PHILOSOPHIE MODERNE.

—

Septième article.

—

RATIONALISME ET TRADITIONALISME.

(*Suite.*)

IV.

1. On attachait dans le temps une grande importance aux faits. Le fait positif de l'enseignement universel et le misérable état intellectuel de quelques malheureux sequestrés de la société devaient démontrer la nécessité physique de l'instruction pour la formation de l'intelligence.

Le temps a fait justice de l'argument; c'est à peine si l'on en parle encore de nos jours. Les faits, mieux examinés, sont rentrés dans l'obscurité d'où ils n'auraient jamais dû sortir. Chose étrange! on invente un système qui devait renouveler la science apologétique, refaire ou compléter ce que dix-huit siècles de labeur et d'étude n'avaient pu achever, exterminer enfin le rationalisme, et on appuie ses conclusions sur deux ou trois faits isolés que la critique ne pouvait contrôler! La belle base vraiment pour une théorie philosophique que l'histoire de Gaspar Hauser, de Mlle Le Blanc, etc. Admettons les faits sur l'autorité de juges très-incompétents : il reste encore une foule d'objections. A-t-on examiné convenablement l'état

de ces malheureux ? Il est difficile de se mettre en rapport intellectuel avec eux, de se faire comprendre, de les interroger. On dit facilement n'avoir pas eu des idées quand on compare le développement actuel de l'esprit avec l'état passé, en négligeant les idées confuses et imparfaites. Admettons encore l'absence complète de développement dûment constatée : elle peut avoir d'autres causes que le défaut d'instruction. Au reste, la méthode est vicieuse : de même que nous ne pouvons épier la formation des idées, il est impossible de constater leur absence au moyen de l'observation. N'est-il pas absurde de vouloir juger des forces de la raison d'après un état anormal et exceptionnel ? C'est comme si l'on prenait un individu paralysé de tous ses membres pour juger des forces physiques de l'organisme.

Quant aux sourds-muets, des observations réitérées faites par des hommes de talent ont détruit les inductions hasardées et superficielles des traditionalistes. Les faits démontrent une chose : l'enseignement est une condition du développement complet et normal de l'intelligence ; il ne peut être d'une nécessité physique pour la formation des premières idées.

2. La parole est nécessaire à la pensée ; l'enseignement seul peut fournir la parole ; donc l'enseignement est nécessaire au premier développement de l'intelligence.

L'argument repose sur deux assertions ou plutôt sur deux suppositions contestables et contestées. Inutile partant d'insister.

Le problème de l'origine du langage est indépendant de la question qui nous occupe : quelle que soit l'origine de la parole, elle suppose évidemment une intelligence en acte, douée d'idées distinctes et de principes universels. En accordant aux rationalistes la possibilité (nous ne parlons pas du fait) de l'origine humaine du lan-

gage, on n'exclut nullement la nécessité d'une révélation démontrée par l'histoire. De même, les traditionalistes, en établissant l'impossibilité de cette origine, n'en peuvent inférer aucune conclusion logique en faveur de la nécessité d'une révélation extérieure.

La question est donc loin d'avoir l'importance que les traditionalistes lui donnent.

3. L'impulsion nécessaire pour mettre toute force en activité est un principe dont les traditionalistes font usage pour en déduire la nécessité physique de l'enseignement.

Distinguons d'abord soigneusement les forces matérielles, organiques, des forces immatérielles, inorganiques et spirituelles. Les premières, passives par nature, pourront avoir besoin d'une excitation extérieure ; les autres, actives par essence, la trouveront en elles-mêmes ou dans leur objet.

Personne ne conteste la nécessité d'une détermination pour l'esprit humain. Mais comment les traditionalistes démontrent-ils qu'en dehors de l'influence de la société, il n'y a pas d'agent capable de produire ce résultat ; que l'objet même présent dans les facultés inférieures ne peut déterminer l'intellect ? Ils n'essaient pas même cette démonstration. L'âme est le seul principe d'une triple vie intellectuelle, sensitive et organique : active par les fonctions de la vie végétative et sensible, elle se détermine elle-même à exercer son activité intellectuelle sans avoir besoin de l'action d'un intellect déjà en acte.

Profitons de l'occasion pour examiner une thèse très-fréquente chez les traditionalistes : « L'esprit agit toujours, c'est une force, et toute force est essentiellement active » ; « l'âme humaine pense toujours quoique souvent sans conscience » ; « l'activité de l'esprit humain est continue ».

On conçoit aisément l'origine de cette opinion : en distinguant dans l'homme deux principes, l'un intellectuel, l'autre vital, on est logiquement conduit à douer le principe spirituel d'une activité continue, pour ne pas admettre une substance totalement inactive. Si la pensée est l'essence de l'âme, évidemment l'âme doit penser toujours. Voilà pourquoi Platon, Descartes et d'autres, en rejetant l'unité substantielle de l'homme, devaient recourir aux idées innées, à la vision intellectuelle pour expliquer l'origine des concepts.

D'après les scolastiques, l'âme est la forme substantielle du corps : elle est le principe unique qui vit, sent et pense dans l'homme. Cette unité de principe explique la dépendance de l'acte intellectuel de l'imagination et de la sensibilité, car les facultés inférieures doivent servir la supérieure. En conséquence, d'après cette doctrine, l'intellect n'entre en acte que lorsque les facultés inférieures sont assez développées : quoique force active, il est en puissance tant que les conditions de l'acte ne sont pas encore posées.

Admet-on ainsi une substance spirituelle sans aucune activité? Nullement. L'âme, quoique encore en puissance comme principe pensant, est active comme principe de la vie sensible et végétative.

Le principe cartésien, mettant l'essence de l'âme dans la pensée, est souverainement dangereux. De la nature d'une opération, on conclut logiquement à la nature de l'agent : *Operari sequitur esse.* Les opérations de l'âme sont accidentelles, et non pas sa substance même. Leur principe ne peut être l'essence de l'âme : ce sont ses différentes facultés. En Dieu seul l'opération est son essence, parce qu'en Lui, être nécessaire, l'essence est identique à l'existence. Le principe tend donc à identifier Dieu avec la créature.

Si la pensée constitue l'essence de l'âme, celle-ci devrait avoir une intensité de perfection égale à la force représentative de la pensée. Or, la pensée atteint tout ce qui a une réalité : il faudrait donc accorder à l'âme des perfections infinies. L'âme connaîtrait tout par son essence, et l'hypothèse des idées innées serait complétement inutile.

Nous nous sommes permis cette digression pour faire voir comment la théorie des idées est un corollaire de l'opinion qu'on se forme sur l'unité de la nature humaine. Le Saint-Siége, en définissant contre Gunther que l'âme est la forme substantielle du corps, a adopté l'opinion des scolastiques et approuvé implicitement leur doctrine idéologique. Revenons aux arguments des traditionalistes.

4. Les avantages que le système paraissait présenter pour la réfutation complète du rationalisme, ont déterminé plusieurs savants à lui accorder leurs suffrages.

L'avantage polémique attaché à une théorie n'est pas le critère de sa vérité : si on n'a d'autre garantie, on court risque de donner dans des exagérations fâcheuses. Ces avantages, d'ailleurs, ne sont qu'apparents. D'après la logique la plus élémentaire : deux propositions contraires peuvent être fausses en même temps, et pour réfuter un principe, il suffit d'établir la contradictoire. Appliquons ces deux règles du bon sens.

La raison humaine peut par ses seules forces connaître toutes les vérités ; la distinction entre les vérités rationnelles et supra rationnelles n'a pas de fondement. Telle est la doctrine rationaliste. Pour la réfuter, les traditionalistes posent l'assertion contraire : la raison laissée à elle seule ne peut arriver à une connaissance suffisante de Dieu et des vérités morales ; elle a besoin de la tradition, qui est la continuation de l'enseignement primitif reçu du

Créateur. La vérité se place entre ces deux assertions contraires : Quoique l'homme puisse connaître certaines vérités, jamais il ne pourra réaliser par ses propres forces un système complet de morale ou de religion même naturelle.

En démontrant cette thèse, qui est celle de tous les apologistes chrétiens, on établit la nécessité de la révélation et on détruit radicalement l'erreur rationaliste.

Les prétentions des traditionalistes étaient, à vrai dire, un peu singulières. A les entendre, jusqu'au temps de Bonald, la science apologétique s'était fourvoyée : toutes les démonstrations chrétiennes léguées par la tradition n'avaient que le seul défaut de s'appuyer sur un principe faux et dangereux ; d'un coup, les plus célèbres défenseurs de l'Église étaient classés parmi les rationalistes. De nos jours, grâce aux théories nouvelles, la lumière s'est faite ; nous n'avons plus à craindre l'ennemi, battu par ses propres armes. Ce langage, s'il est sérieux, ne fait guère honneur à la science ecclésiastique : il révèle des idées fort peu compatibles avec la théologie. Comment ? pendant dix-huit siècles on n'a su démontrer suffisamment les fondements de la foi ! On a ignoré la vraie méthode de réfuter le théisme ! A-t-on songé aux conséquences de ces imprudentes assertions ? La bonne foi excuse beaucoup de travers : jamais cependant elle ne peut légitimer des prétentions ridicules, basées sur l'ignorance et l'orgueil.

La méthode suivie pendant dix-huit siècles inspire plus de confiance que les récentes inventions de deux ou trois philosophes modernes. Ils avaient beau accuser leurs adversaires de rationalisme, le public riait de ces exagérations impardonnables à un philosophe. Les injures nuisent toujours à la cause qu'on défend : elles trahissent un défaut complet d'arguments et de preuves. Les dernières

décisions ecclésiastiques prouvent assez que les avantages dont se targuait le traditionalisme sont nuls.

Citons, à l'appui de ces remarques, une page lumineuse du chanoine Lupus. (*Le Traditionalisme et le Rationalisme*, tom. II, p. 395.) « Si l'homme est aujourd'hui physiquement incapable d'arriver de lui-même à l'usage de la raison, il faut en conclure que le premier homme, ayant la même incapacité, a dû être créé dans le plein exercice de ses facultés intellectuelles, avec toutes les connaissances, avec toute la science d'une raison exercée. Voilà tout ce qu'on en peut conclure rigoureusement. Les traditionalistes en infèrent que le premier homme a dû être enseigné extérieurement, de vive voix, formé à la raison par une révélation proprement dite. Mais cette conclusion pèche contre les règles de la logique en trois points. Elle pèche 1° contre la raison. En dehors de la révélation, il y a d'autres manières de manifester les vérités naturelles : telle que l'infusion. La conclusion traditionaliste pèche 2° contre l'enseignement unanime de la théologie. D'après l'enseignement catholique, toute révélation suppose, exige, chez celui qui la reçoit un usage de la raison suffisant pour saisir l'objet de cette révélation. Par conséquent, pour prétendre que le premier homme a été conduit à la connaissance de ces vérités par le moyen d'une révélation, il faut se mettre en contradiction avec l'Écriture, avec les Pères, avec tous les théologiens. Cette conclusion pèche 3° contre toutes les règles d'authenticité des faits. La révélation *naturelle* primordiale est un fait à établir sur l'autorité des témoignages. Or, il n'existe pas de traces de cette révélation naturelle. Comment donc veut-on contraindre les rationalistes à admettre ce fait de la révélation, alors que les théologiens n'y voient qu'une infusion dont ils déduisent l'existence, moins du récit de Moïse que des raisons de

convenance fondées sur l'état privilégié où le premier homme a été placé par grâce?

« Les traditionalistes diront que l'infusion équivaut à la révélation, partant, que leur conclusion contre le rationalisme conserve toute sa valeur. La connaissance reçue par l'une ou par l'autre voie est toujours une connaissance divinement communiquée : mais il s'en faut de beaucoup que l'une conclue comme l'autre contre le rationalisme. La révélation entraîne un acte de foi aux vérités révélées. L'infusion, au contraire, est un fait de conscience; l'âme trouve en elle les vérités, comme elle y trouve naturellement le sentiment du moi. Les rationalistes admettront volontiers la nécessité de cette infusion, car aucun d'eux n'est assez absurde pour professer l'indépendance de la raison jusqu'au point de méconnaître qu'elle soit un don de Dieu. Cette infusion était nécessaire, diront-ils : c'est un don essentiel et partant dû à la nature humaine; les vérités qu'elle a communiquées sont le patrimoine de la raison, patrimoine que les générations se lèguent l'une à l'autre par l'enseignement social. Cet enseignement embrasse donc toutes les vérités qu'il est indispensable à l'homme de connaître pour atteindre sa fin. Que répondrait un traditionaliste à ce raisonnement rationaliste emprunté à son système ? »

Le traditionalisme est donc incapable de combattre avec succès le rationalisme : ce qui est plus grave, c'est qu'il conduit logiquement à cette erreur. En affirmant que la raison doit puiser toutes ses connaissances à la source de la révélation, les premiers traditionalistes détruisent évidemment toute distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et tombent dans l'erreur qu'ils prétendent réfuter. De même, si la révélation est physiquement nécessaire, elle devient un élément essentiel de la nature humaine, que Dieu ne peut refuser, et nous en venons ainsi au prin-

cipe rationaliste ; l'homme peut sans intervention de la Providence réaliser sa fin en s'appuyant exclusivement sur les forces naturelles de la raison. (V. l'ouvrage cité, p. 400.)

5. Nous lisons souvent dans les saints Pères que la γνῶσις ou la science est le fruit de la foi (S. Chrys.), que la foi précède la science (S. Cyr. d'Alex.). Ces expressions se rapportent à la science des dogmes, à la théologie, qui suppose évidemment la foi comme sa base et son objet formel. La foi, cependant, de l'aveu de ces mêmes Pères, suppose à son tour des notions intellectuelles, des motifs de crédibilité connus par la raison. Souvent aussi les auteurs appellent γνῶσις la science dont l'instrument est le syllogisme, c'est-à-dire la connaissance raisonnée des vérités déduites, en réservant le nom de foi à la connaissance des principes. Ils affirment alors avec tous les logiciens que la science, fruit de la démonstration, suppose des principes indémontrables et d'une évidence immédiate.

Les traditionalistes trahissent donc une impardonnable ignorance à l'endroit des saints Pères dont ils citent les opinions. Le même défaut vicie leur argument tiré de quelques affirmations des saints Pères relatives au Logos. En effet, il faut beaucoup de naïveté pour transférer à l'enseignement extérieur ce qui est dit du Verbe manifestant directement quelques vérités à des hommes privilégiés : ou bien de la lumière intellectuelle, participation et faible image du Verbe, de la Sagesse incréée.

6. L'autorité de saint Thomas a été invoquée par les traditionalistes en faveur de leur système.

La discussion des textes nous mènerait trop loin; nous renvoyons le lecteur au remarquable ouvrage du chanoine Lupus (t. II, p. 198-216). Contentons-nous de quelques observations.

Saint Thomas ne fait jamais mention de la nécessité physique de l'enseignement; dans sa théorie des idées, l'intellect agissant dépouille l'objet de ses conditions concrètes et matérielles, et détermine ainsi l'acte de connaître. Son traité *de Magistro* réfute plusieurs assertions fondamentales du traditionalisme. Il démontre la nécessité morale de la révélation, en supposant les forces physiques de la raison suffisantes à connaître les vérités naturelles. En parlant d'Adam, il trouve convenable que Dieu lui ait donné toutes les connaissances d'une raison en exercice, sans toutefois se baser sur la loi psychologique de l'enseignement.

Si l'on désire un texte formel, nous citerons la *Quæst. de fide*, art. XI, ad 2 : « Possibile est aliquem nutriri in sylvis vel inter lupos ; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur ». Que répond saint Thomas? « Si aliquis, taliter nutritus, *ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni vel fuga mali*, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei præconem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. » Cet homme isolé de toute société humaine peut avoir, d'après saint Thomas, la lumière de la raison, l'usage de la raison et la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal, puisqu'il peut et doit faire l'un et éviter l'autre. Saint Thomas réprouve donc implicitement et formellement la doctrine traditionaliste.

Le traditionalisme n'est étayé sur aucune preuve solide, nous venons de le démontrer : jamais il n'aurait fait tant d'impression sur les esprits, si on avait étudié les principes de l'école sur la nécessité de la révélation. Tâchons de les exposer avec tout le soin que demande cette matière importante.

V.

1. Pour déterminer la nécessité d'un secours extérieur et ses limites, il faut étudier d'abord l'impuissance de la faculté à laquelle il doit suppléer : car le secours doit être proportionné à l'impuissance.

Nous distinguons une impuissance *physique* (*absolue*), à cause du défaut des forces proportionnées au but à atteindre ; — une impuissance *physique* (*relative*), conséquence des limites posées par les lois qui déterminent l'union de la force avec son objet. Ainsi la raison a les forces suffisantes pour connaître le nombre exact des étoiles : seulement, les lois physiques l'empêchent d'exercer cette activité ; c'est une impuissance physique relative. Il existe, enfin, une impuissance *morale* dont voici le concept. Une faculté est proportionnée à l'acte, elle n'est gênée par aucune loi limitant son énergie naturelle : seulement son activité est entravée par une foule d'obstacles, qu'absolument parlant l'homme peut surmonter, mais que, de fait, il ne surmonte pas, parce qu'il ne fera jamais les efforts nécessaires.

A cette triple incapacité correspond une triple nécessité d'un secours extérieur : *physique* et absolue pour suppléer au défaut des forces de la faculté ; — *physique* et relative, pour suppléer aux limites *morales*, pour écarter, diminuer les difficultés ou pour encourager les efforts de l'agent. Expliquons le mot *moral*. Il s'applique d'abord à tout ce qui n'est pas déterminé par les lois physiques de la volonté : de là, on appelle moralement déterminé et défini, ce qui ne résulte pas de la nature des choses, ni des lois intrinsèques, mais ce qui dépend de l'action réciproque des causes secondaires. Cette action produit, sous la direction de la Providence, la manière d'agir gé-

nérale des êtres libres et de ceux qui ne le sont pas, action qui, quoique constante et universelle, est sujette à des exceptions. L'impuissance et la nécessité correspondante d'un secours, nées de causes étrangères à la nature de la faculté et à ses lois physiques, portent à juste titre le nom d'impuissance et de nécessité morales. Cette dénomination est d'ailleurs parfaitement conforme au langage commun et au langage scientifique. Nous appelons loi morale la règle immuable et éternelle des actions humaines, qui laisse la faculté de la transgresser; — la manière d'agir que suivent les hommes dans leurs actes libres, tout en ayant le pouvoir de s'en écarter; — enfin, toute règle qu'observent une cause secondaire ou un ensemble de causes dans leur développement respectif, sans que les exceptions manquent. De ces notions découlent quelques corollaires d'une grande importance. Une règle, une loi morale souffre des exceptions, mais une exception universelle détruisant la loi est impossible. Une telle règle ne peut être constatée par des arguments tirés de la nature physique de l'agent : on la démontre par l'induction basée sur des observations constantes et universelles, par des témoignages authentiques, ou bien par l'étude des causes externes et de leur influence favorable ou nuisible. Plus il y a d'empêchements, moins l'effet sera probable. Dans un cas particulier, on n'aura presque jamais de certitude complète ; s'agit-il au contraire d'un peuple, d'une nation, nous pourrons avoir la conviction morale que la loi sera observée.

2. Ces notions préliminaires nous feront comprendre la vérité des propositions suivantes : la connaissance *intuitive* de tout l'ordre naturel est impossible à l'homme ici-bas, d'une impossibilité physique due aux lois de la nature qui limitent son activité intellectuelle; la connaissance *discursive* et *complète* de toutes les vérités natu-

relles est au-dessus des forces de l'homme par le défaut de moyens suffisants de manifestation et à cause des lois physiques auxquelles il est soumis. Quant à la connaissance *discursive* et *incomplète* des mêmes vérités nous distinguons :

a) Il n'y a pas d'être raisonnable qui ne connaisse avant toute inquisition scientifique plusieurs vérités de l'ordre extérieur et interne, religieux et moral.

b) Dans un homme abandonné à lui seul, ces notions seront confuses, incomplètes, entremêlées d'erreur. Pour les rendre distinctes, complètes, vraies et certaines ; il y a une nécessité morale de perfectionner son éducation en le faisant vivre au milieu de ses semblables.

c) Pour la société, on peut concevoir un autre ordre de providence, où la nature et ses lois restant les mêmes, une légère modification du cours des choses mettrait les hommes à même d'acquérir et de conserver par leurs propres forces une connaissance suffisante des vérités naturelles. Mais, dans l'état actuel et historique, une induction complète demontre que cette connaissance leur est moralement impossible sans un secours extérieur.

L'état solitaire présente de plus grandes difficultés au développement normal de la raison que l'état social. S'il y a, pourtant, une nécessité morale pour les hommes vivant en société, elle sera plus grande à raison des obstacles pour un individu sequestré et abandonné à lui seul. Néanmoins, nous ne pouvons admettre ici une nécessité physique et absolue, parce que les facultés rationnelles, les lois physiques et les conditions sont les mêmes dans les deux hypothèses.

d) Quoiqu'aucun individu ne soit dans la nécessité physique, on affirme avec raison qu'abstraction faite d'un autre ordre de providence, le genre humain a un besoin moral d'un secours distinct des forces inhérentes à ses

facultés pour arriver à la connaissance requises par la fin naturelle.

e) En résumé, nous entendons la nécessité de la révélation pour le genre humain, tel que l'histoire nous le fait connaître, comme l'entend saint Thomas.

La révélation est nécessaire pour que la connaissance de la loi naturelle soit facile, commune à tous, certaine, complète et pure d'erreur, sans juger de la capacité de l'un ou de l'autre individu en particulier. — Les principales sources de cette nécessité sont la faiblesse des intelligences soit native, soit volontaire ; le développement historique de la raison au milieu des obstacles et des difficultés de toute espèce ; la manière d'agir des hommes en des circonstances analogues ; le caractère abstrait et sublime des vérités mêmes. Toutes ces raisons prises ensemble créent des difficultés que physiquement les hommes pouvaient surmonter, mais que suivant leur manière d'agir, ils ne surmontent jamais. La connaissance leur était moralement impossible.

VI.

La question que nous traitons étant complexe, la réponse diffère d'après les différents points de vue où l'on se place. On peut et on doit distinguer l'état historique de l'homme appelé à une fin surnaturelle, et l'état hypothétique de pure nature ; l'état intellectuel de l'homme sous l'action d'une volonté aimant et cherchant le bien, et l'état d'une intelligence sous l'empire d'une volonté impie et adonnée aux passions.

Considérons d'abord l'état historique du genre humain. De tout temps, Dieu a surajouté aux facultés naturelles des moyens suffisants pour que tout homme *de bonne volonté* eût la puissance physique et morale d'arriver aux

connaissances nécessaires à sons alut. Cette affirmation découle de la volonté de Dieu, sincère et miséricordieuse, de sauver tous les hommes, et du devoir imposé à la créature raisonnable de servir son Créateur. Mais, quand il s'agit de moyens qui supposent la libre coopération de l'homme, leur suffisance est relative. La négligence, l'abus, la perversité peuvent les rendre insuffisants et créer la nécessité d'un secours ultérieur. C'est l'histoire du genre humain. Une induction complète, en établissant l'abus de la liberté, démontre que le genre humain ne sè serait jamais relevé de la corruption païenne, sans une révélation distincte des moyens naturels dont il a toujours disposé.

Quelle aurait été cette nécessité pour l'état hypothétique de nature pure, où l'homme appelé à une fin naturelle ne jouirait pas des ressources de l'ordre surnaturel? On peut concevoir un ordre de choses et une Providence tels que des secours extraordinaires ne fussent pas nécessaires pour connaître et pratiquer la religion naturelle. Mais supposons que les difficultés, que la manière d'agir des hommes sont les mêmes qu'actuellement dans l'ordre historique. En ce cas, il y aurait double nécessité d'un secours extraordinaire : l'une, antérieure à l'abus des moyens et résultant des difficultés plus considérables; l'autre, postérieure à l'abus de la liberté et due à la négligence et à l'inconduite des hommes.

Ces principes ne démontrent pas la nécessité de la révélation primitive, mosaïque, chrétienne, où le but est constamment de manifester, de conserver la religion surnaturelle. Ils prouvent la nécessité morale d'un enseignement divin. En fait, cependant, l'homme privé des lumières de la révélation positive perd la connaissance de la religion surnaturelle et de la religion naturelle. On conclut, en conséquence, à la nécessité d'une révélation, même pour conserver intacte la religion naturelle.

La base de la démonstration esquissée est historique. Le genre humain, après avoir perdu les lumières de la révélation primitive, a perdu les notions des vérités même naturelles : d'erreur en erreur, il est arrivé aux monstruosités du paganisme, et loin de pouvoir se relever, il n'a fait que descendre plus bas. Tel est le fait incontestable dont on peut voir les détails chez tous les apologistes chrétiens (Bergier, Leland, Nicolas, Lupus). En analysant ce fait constant et universel, la raison est conduite à établir la nécessité morale de la révélation. On ne saurait contester la valeur de cette conclusion sans rejeter une foule de sciences basées sur des arguments semblables. Les conclusions de la statistique, de l'économie, des sciences commerciales et politiques s'appuient sur l'induction de faits libres en eux-mêmes, mais qui établissent, grâce à la manière d'agir de l'homme, des lois constantes et universelles. L'induction expérimentale découvre un ordre permanent dans les effets des causes non-libres. Quoique conforme à leur nature, il n'y trouve pas sa dernière explication : il faut ajouter leur influence réciproque sous la conduite de la Providence. Nous constatons un ordre analogue, une manière d'agir uniforme des causes libres. Loin d'exclure la liberté individuelle, elle la suppose et dépend en dernière analyse de la Providence dont les tendres soins ne visent qu'au bonheur de ses créatures. En étudiant avec soin l'histoire du genre humain, on ne peut s'empêcher d'y reconnaître la main d'une Providence infiniment sage et miséricordieuse. Dieu fournit à tous la puissance physique et morale nécessaire pour arriver à leur fin. Les hommes en abusent et se révoltent. De là, le navrant spectacle que présente l'humanité avant la venue du Sauveur. Le bienfait du Christianisme en fut plus grand et mieux apprécié. Après la venue du Christ, nous assistons à une lutte perpétuelle entre Dieu et

l'homme, en attendant le triomphe définitif de la miséricorde divine sur la malice humaine.

Les principes exposés nous paraissent avoir une grande importance pour la démonstration chrétienne. Nous allons voir leur utilité en répondant aux principales objections contre la nécessité de la révélation.

VII.

1. Nous avons parlé, dans cette étude, de la nécessité d'un secours distinct des forces naturelles ; est-ce suffisant pour conclure à la nécessité d'une *révélation*, que nient les rationalistes?

R. — Dieu peut communiquer à l'homme des vérités surnaturelles par une révélation interne et particulière ; il peut faire connaître des vérités naturelles par un secours interne augmentant les forces de la raison. Une telle révélation cependant n'est pas un enseignement public, qui puisse s'imposer aux autres et les réunir en société. La nature sociale de l'homme et les exigences d'une société religieuse visible demandent une instruction extérieure, une révélation obligatoire tant pour l'ordre surnaturel que pour l'ordre naturel. Les mêmes motifs démontrent qu'une révélation est préférable aux illustrations internes et seule apte à sauver la société déchue, en lui assurant la pleine possession de la vérité.

2. Les rationalistes objectent les progrès incessants et la perfectibilité indéfinie de la raison humaine.

R. — Écartons d'abord les vérités supra-rationnelles, dont il ne peut être question ici. Les rationalistes ont beau protester : jamais ils ne feront accepter au bon sens qu'une raison finie et limitée peut épuiser une intelligibilité infinie ; on admettra toujours des mystères.

Pour apprécier sainement les forces et la perfectibilité

de la raison dans sa sphère propre, il ne suffit pas d'examiner sa nature, ses facultés et ses lois physiques ; il faut la voir à l'œuvre, en tenant compte des obstacles et de leur influence sur la volonté, de la manière d'agir des hommes. En un mot, il faut étudier le développement historique de la raison, pour apprécier les lois physiques et morales qui limitent et modifient son activité.

Les rationalistes font preuve d'une légèreté impardonnable en établissant contre l'évidence des faits leur thèse exagérée : que la raison connaît toutes les vérités accessibles à ses forces physiques. Il faut fermer les yeux à la lumière de l'histoire pour prôner l'indépendance absolue de la pensée et son émancipation complète du joug de l'autorité. Le paganisme avec ses horreurs nous donne la mesure des forces de la raison émancipée, et, à moins de se mettre en contradiction avec le sens commun, on ne saurait louer les progrès d'une société qui sanctionne les cultes les plus absurdes, les crimes les plus atroces. Et de nos jours, quelles sont les doctrines qu'on veut substituer aux enseignements de la foi? On le sait, de progrès en progrès, nous sommes ramenés au temps du paganisme. Toutes les erreurs, toutes les abominations qui ont souillé cette époque de décadence ont été reproduites, enseignées et prônées par la philosophie indépendante ; la libre pensée attaque les fondements de tout ordre religieux et social, et précipite la société sur les voies de la révolution. Dans les questions les plus graves sur Dieu et sur l'homme, ces incrédules renouvellent les erreurs de la philosophie païenne, ou bien, n'osant pousser leurs principes jusqu'au bout, ils affectent la plus dédaigneuse ignorance. Est-il nécessaire de démontrer ces assertions? Quiconque connaît les tendances scientifiques et littéraires de l'époque en peut garantir la vérité.

Ces faits écrasants, tout en ramenant beaucoup d'intel-

ligences à la vérité, ont découragé les autres. Loin de vouloir reconstruire la science, on la déclare impossible : il faut se borner à l'étude des phénomènes sans jamais arriver à une réalité. La métaphysique, les causes finales, les idées ou principes rationnels sont des inconnues à éliminer sous peine de rétrograder jusqu'à l'époque théologique du moyen-âge. L'école positiviste n'a plus les prétentions des premiers rationalistes : elle se confine dans le cercle étroit de l'expérience pour aboutir au matérialisme.

Telle est la philosophie qui, sous prétexte du progrès et de la perfectibilité humaine, veut exclure toute révélation. Ne porte-t-elle pas sa meilleure réfutation en elle-même? les doctrines qu'elle propose ne sont-elles pas sa condamnation?

3. Les traditionalistes trouvent cette réfutation insuffisante : en accordant à la raison une activité indépendante de l'enseignement, vous admettez, disent-ils, le principe des rationalistes et vous ne pouvez refuser les conclusions qu'ils en déduisent.

R. — Nous avons observé plus haut que, pour réfuter un principe, il suffit d'établir la contradictoire, que la proposition contraire peut être fausse aussi bien que le principe des adversaires. En démontrant par l'histoire l'impuissance morale de la raison à connaître toutes les vérités, vous renversez la base du rationalisme ; en lui contestant toute activité indépendante, vous tombez dans les erreurs traditionalistes.

Au reste, les rationalistes, en considérant l'homme complétement abandonné à ses propres forces, supposent un état imaginaire et qui ne pouvait exister sans porter atteinte à la sagesse et à la bonté divines. Dieu ne peut pas poser l'homme au milieu de difficultés telles que des efforts surhumains suffiraient à peine à l'accomplissement

de ses devoirs. Il accorde toujours et d'une manière abondante les secours nécessaires et utiles. Les rationalistes font abstraction de toute intervention providentielle, pour étudier le genre humain livré à lui-même. Dans cette hypothèse impossible, nous n'établissons pas seulement par rapport à la révélation une nécessité découlant de l'abus de la liberté, mais encore la nécessité d'un secours antérieure à la faute et inhérente à la condition de la créature, si elle doit pratiquer la religion. Voici donc en deux mots notre thèse contre les rationalistes.

La raison humaine, telle que nous la montre l'histoire, abandonnée à elle seule et *privée des secours* propres à l'ordre surnaturel (nié par les rationalistes), ne peut arriver à une connaissance certaine, uniforme et commune, de la loi naturelle. Cette impuissance ne suppose pas la négligence coupable des moyens : elle naît d'une part de la faiblesse native de la faculté, de l'autre des difficultés affectant les intelligences les mieux trempées, les volontés les mieux disposées.

Le genre humain, quoique *secondé par les secours divins*, dont disposaient les païens et qui suffisaient à leur salut, ne peut conserver la religion naturelle ni la restaurer après la corruption de manière à en rendre la connaissance générale sans le secours d'une révélation. Cette impuissance est morale, c'est-à-dire subséquente à la malice des hommes, constatée par une induction pleine et entière; elle n'affecte donc pas ceux qui, par les efforts d'une volonté forte et énergique, s'opposent à l'entraînement de l'erreur.

Si cette affirmation ne suffit pas à détruire le rationalisme, il faudra dénier à la raison toute activité, la réduire à une pure réceptivité, à une source d'erreurs, et renouveler les déclamations des premiers réformateurs et de leurs successeurs les jansénistes contre la philosophie et

la possibilité de la nature pure. Les traditionalistes rappellent le spectacle donné par les jansénistes au dix-huitième siècle.

Ces derniers, on le sait, déclaraient une guerre ouverte à toute spéculation philosophique : ils ne pouvaient supporter la philosophie et la combattaient avec un acharnement digne de la haine que nourrissait la réforme contre la scolastique. Il n'en peut être autrement. D'après le dogme fondamental de Jansénius, Dieu ne pouvait créer l'homme *in statu puræ naturæ;* les prérogatives d'Adam, la justice originelle n'étaient pas un *superadditum*, mais un *debitum naturæ*, parce que, sans elle, la nature aurait été incomplète. En établissant ce principe, Jansénius prononce la condamnation de la philosophie; les philosophes sont des pélagiens (de nos jours on a dit semi-pélagiens), qui ravissent à la grâce toute l'activité accordée à la raison. La philosophie est l'ennemi mortel de l'ordre surnaturel, la mère de toutes les aberrations, introduisant les plus graves erreurs en théologie : ainsi l'idée d'une grâce suffisante a été puisée à cette source infecte. (Jans., *de Gratia prim. hom.*, t. II, lib. proœm., c. 3. — *De Gratia Christi*, l. II, c. 14.)

Cette affinité intime et cachée entre le traditionalisme et le jansénisme jette une vive lumière sur le caractère et l'origine de ces deux erreurs : elle constate une fois de plus la relation réciproque de la théologie et de la philosophie. Les fausses théories philosophiques conduisent inévitablement à des erreurs contre la foi et compromettent l'enseignement théologique.

4. La nécessité de la révélation paraît exclure l'obligation de connaître la loi naturelle, — la culpabilité des païens, — la gratuité du secours.

R. — Cette objection est insoluble dans la théorie que nous combattons. Soutenir l'impuissance physique de

l'homme à poser un acte et le déclarer coupable de ne pas l'avoir posé, c'est une contradiction manifeste. Dire la révélation physiquement nécessaire et l'appeler un don gratuit, c'est détruire la Providence en niant que Dieu doit donner à ses créatures tout ce qui est nécessaire à leur fin.

Il n'en est pas ainsi quand on suit les principes de saint Thomas. Ni les seules difficultés, ni l'insuffisance physique ou morale des forces ne sont les causes de la nécessité : la moins grande abondance de moyens et les obstacles sont de simples conditions, mais la cause formelle et radicale est la conduite du genre humain. En concevant la chose de cette manière, on suppose et on établit les obligations imposées à l'homme de connaître le vrai et de faire le bien, car on affirme la possibilité physique et morale antérieure à l'abus de la liberté. De même, loin d'exclure la culpabilité des païens, on l'affirme en leur attribuant positivement l'état misérable où ils se sont placés. La révélation étant devenue nécessaire à la suite des crimes de l'homme, sa gratuité est évidente à moins de soutenir que Dieu doit réparer toujours les fautes de l'homme par de nouveaux bienfaits.

5. Comment concilier la malheureuse condition de ceux qui naissent au milieu des ténèbres du paganisme, avec la volonté sincère en Dieu de sauver les hommes?

R. — Indiquons avant de répondre la belle pensée de saint Augustin (*de Vera relig.*, c. XXV). Il distingue un double ordre de Providence divine, l'un pour l'humanité tout entière, l'autre pour chaque homme en particulier. Ce que Dieu a fait pour le genre humain, il nous l'a fait connaître par l'histoire et par les prophéties : mais ce qu'il a fait pour les particuliers, ce qui se passe entre lui et chaque âme, c'est ce que savent Dieu et ces âmes; pour nous, c'est un mystère.

La justice divine peut permettre et vouloir qu'un effet pénal du péché frappe ceux qui, sans avoir péché, sont en relation avec le délinquant. C'est ainsi que les péchés des parents, de l'autorité publique, de la nation sont punis dans les descendants, les fils et les sujets. Mais la réité, la coulpe inhérente à la transgression *actuelle* (nous faisons abstraction du péché d'Adam) et son démérite, ne peuvent passer aux innocents. Il en résulte que les effets désastreux du péché doivent être considérés comme une peine formelle infligée au pécheur puni dans ses descendants, tandis qu'ils sont une épreuve pour les innocents tant qu'ils ne les ont pas mérités par leurs propres fautes. Jamais, cependant, un homme ne peut être réduit à cause des péchés d'autrui à l'impossibilité d'arriver à sa fin dernière. Appliquons ces notions à notre problème.

Les enfants naissant au milieu des ténèbres du paganisme étaient punis pour les péchés de leurs pères par la privation d'un bienfait que ceux-ci avaient volontairement rejeté. Cette privation était juste, quoiqu'elle ne suppose pas de péché propre et actuel : l'ignorance, cependant, et la corruption n'étaient imputées qu'à ceux qui se rendaient coupables de fautes propres. Jamais l'impuissance n'a pu empêcher un individu faisant ce qui était en lui de sortir de cette triste situation. La volonté salvifique de Dieu reste donc intacte : elle suppose d'ailleurs la libre coopération de l'homme. Dieu donne les moyens nécessaires ; ils deviennent insuffisants par l'abus de l'homme. En résumé, la condition des païens était *relativement* misérable ; c'était pour les uns une peine et une faute, pour les autres une peine sans faute propre ; tous étaient physiquement capables d'en sortir.

VIII.

Nous avons parlé jusqu'ici, est-il nécessaire de le dire? de la connaissance des vérités *naturelles*. S'il est question de l'ordre surnaturel auquel l'homme a été élevé grâce à la bonté infinie de son Créateur, il faut nécessairement modifier les principes exposés.

L'homme est destiné à une fin surnaturelle : l'intellect élevé au-dessus des exigences de sa nature par une participation supérieure à la lumière de Dieu est appelé à voir intuitivement l'essence divine en elle-même ; la volonté, soutenue par des forces surnaturelles, aimera le souverain Bien d'un amour proportionné à la vision béatifique. Cette fin, qui n'est exigée ni par l'ordre objectif, ni par les perfections divines ou humaines, ne peut être connue que par la révélation manifestant la libre volonté de Dieu. En conséquence, les moyens qui y conduisent, les dispositions intellectuelles et morales qui la préparent, doivent être en proportion avec son caractère surnaturel.

Dans cette hypothèse qui est l'état actuel du genre humain, 1° la révélation est d'une nécessité absolue pour connaître la fin, les vérités se rapportant à la vie intime de Dieu, et inaccessibles à la raison seule. Elles sont l'objet de la foi et, même étant révélées, ne peuvent être connues par leurs raisons intrinsèques ; on les appelle vérités supra-rationnelles ou mystères. 2° La connaissance des moyens nécessaires à la fin surnaturelle exige indispensablement la révélation. En effet, en partie ces moyens ne découlent pas logiquement de la fin, en partie ils en découlent ; mais, comme la source est surnaturelle, leur connaissance repose en dernière analyse sur la révélation. En supposant même la fin, nous ne comprenons pas les raisons intrinsèques d'un moyen déterminé sans une ré-

vélation explicite et spéciale. 3° Quant aux vérités accessibles à la raison et insérées dans la religion surnaturelle, nous distinguons une triple nécessité de la révélation. La religion naturelle n'est pas détruite par la surnaturelle, mais élevée : les vérités rationnelles sont donc révélées au moins d'une manière implicite dans les mystères et dans les dogmes. Ces mêmes vérités, rapportées à la fin surnaturelle de l'homme, doivent être connues par la foi pour que le mode de connaître soit proportionné à la fin. Enfin, nous avons établi plus haut que la révélation est moralement nécessaire pour la simple connaissance de ces vérités naturelles.

La première partie de notre étude est terminée : il en ressort deux conclusions importantes.

La philosophie moderne, en abandonnant les principes de l'école, s'est mise dans l'impossibilité de réfuter avec succès les erreurs contemporaines. Loin de pouvoir ramener, comme elle le prétend, la théorie rationaliste au Christianisme, elle est involontairement entraînée à en adopter les conséquences les plus anti-chrétiennes. Puisse-t-on comprendre, enfin, combien il importe aux progrès de la science, de seconder la réaction qui se manifeste depuis quelques années en faveur de la philosophie scolastique!

En réfutant le rationalisme, nous revendiquons les droits de la foi; en combattant le traditionalisme, nous maintenons la dignité et les droits de la raison. Ces deux sources de connaissance ne peuvent manquer d'être en contact et d'avoir des rapports réciproques. Quelle est la nature de ces rapports? Telle est la question que nous allons étudier en suivant les traces des grands docteurs du moyen-âge.

L'abbé C. Deleau.

DU POUVOIR SOUVERAIN DANS L'ÉGLISE

—

SES PRÉROGATIVES

—

Troisième article

—

I. — Dans un précédent article, nous avons distingué, dans l'Église, un double sujet de la souveraineté, et indiqué, bien que d'une manière générale, la loi d'harmonie entre ces deux organes du même pouvoir. Depuis les conciles de Bâle et de Constance, les théologiens avaient un peu négligé l'étude de cette organisation divine du pouvoir, pour s'attacher au seul point de vue polémique : en présence d'une erreur pernicieuse qui n'exaltait le concile que pour lui subordonner le Pape, on se préoccupait avec raison d'établir la supériorité du Pontife romain sur un concile quelconque qui se séparerait de lui.

Il est donc arrivé de là que quelques-uns ont pris le côté purement polémique pour l'aspect normal de la question; par suite, la relation entre ces deux sujets, la personne physique et la personne morale, consistait uniquement dans la supériorité de l'un sur l'autre : ce qui revient à la négation du dernier. On supposait toujours un concile séparé, un conciliabule ou une simple assemblée d'évêques sans le Pape; or, il est évident pour

tous que, dans cette hypothèse, il n'y a qu'un seul organe actif du pouvoir souverain, le successeur de saint Pierre.

Donc, pour ramener la question à son véritable aspect, il faut reconnaître, avec toute l'antiquité chrétienne, sans aucune voix discordante, que Jésus-Christ a organisé dans son Église le pouvoir suprême de telle sorte que celui-ci, un et indivisible en soi, résidât néanmoins dans un double sujet. On entend, comme tout le monde sait, par sujet du pouvoir souverain la personne physique ou morale qui régit la société tout entière, et qui peut exiger de chacun des membres de cette société l'obéissance à ses prescriptions et à ses lois.

Or, les lois dogmatiques et disciplinaires qui régissent toute la société chrétienne, viennent d'une double source, du concile œcuménique et du souverain Pontife : il y a des lois dogmatiques qui émanent des conciles, et exigent l'obéissance de tous les fidèles, sous peine d'être expulsé de l'Église ; et c'est l'autorité même de chacun de ces conciles, depuis celui de Nicée jusqu'à celui de Trente, qui impose l'obéissance aux canons qu'ils ont portés. Aussi, de tous temps, les théologiens ont-ils cité les conciles œcuméniques comme une autorité décisive, irréfragable dans les choses de la foi. D'autre part, il y a des lois dogmatiques qui émanent du Pape seul : par exemple, la définition du dogme de l'Immaculée-Conception. Et ce que nous venons de dire des lois dogmatiques, peut et doit aussi s'entendre des lois disciplinaires, qui consistent les unes en des canons de conciles, les autres, en des constitutions pontificales.

Il est donc manifeste qu'il y a dans l'Église un double organe du pouvoir souverain ; et la voix de l'un ou de l'autre commande l'obéissance absolue et sans appel, dans le double domaine de la foi et de la discipline. Et de tous temps, l'Église enseignée s'est soumise avec docilité

aux décrets émanés immédiatement de l'un ou de l'autre de ces deux organes; et dans cette voix qui exige l'obéissance, elle a toujours reconnu une voix parlant au nom de Jésus-Christ, et une voix plus qu'humaine : *Verbum divino-humanum.*

II. — Or, ce pouvoir, ainsi déterminé à l'état concret, jouit nécessairement de toutes les prérogatives inhérentes à la nature même de la souveraineté; en vertu du principe absolument primordial dans l'ordre logique : une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps, il reste évident et hors de toute contestation que, s'il y a dans l'Église un pouvoir véritable, il doit nécessairement jouir des propriétés qui sont essentielles au pouvoir, comme tel; s'il en était autrement, on devrait dire qu'il est et n'est pas en même temps, car il s'agit ici des propriétés qui le constituent intrinsèquement.

Il possède donc les prérogatives générales dont l'ensemble constitue l'essence même de l'autorité souveraine. Mais ce pouvoir jouit en outre de prérogatives spéciales de l'ordre surnaturel : il s'agit ici d'un don positif conféré par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et exigé d'ailleurs, comme nous le montrerons, par la nature même de la société à régir. Nous allons indiquer rapidement les prérogatives générales, c'est-à-dire les attributs essentiels de la souveraineté; nous parlerons ensuite des prérogatives spéciales.

On appelle, en général, puissance ou pouvoir toute faculté d'agir; et on nomme, en particulier, pouvoir social la faculté de régir la société. Or, régir la société n'est autre chose que la conduire à sa fin propre ou à la possession du bien auquel elle est ordonnée. Et de même que la fin sociale est toute la raison d'être d'une société, comme telle, ainsi le discernement authentique et l'usage uniforme des véritables moyens d'atteindre cette fin, sont

toute la raison d'être du pouvoir social. Et on peut déduire de là le principe général qui définit l'étendue de l'action gouvernementale sur les membres de la société : *Potestas exigere jure potest quæ sunt necessaria ad finem consequendum ; quæ non sunt necessaria, non potest* (1).

Il est donc manifeste que l'autorité ecclésiastique peut prescrire tout ce qui est nécessaire pour parvenir à la fin de la société religieuse ; et à ce droit d'exiger correspond chez les individus, ou chez les fidèles, le devoir de fournir ou de procurer, en un mot, d'obéir. Et ces principes nous conduisent immédiatement à la détermination des prérogatives essentielles du pouvoir souverain dans l'Église : En tant qu'il peut imposer et rendre obligatoires les moyens qui conduisent chacun des fidèles à sa fin, il jouit du pouvoir *législatif*. Et ce pouvoir peut atteindre soit les intelligences elles-mêmes pour les diriger dans les voies de la vérité et du salut, soit les actions extérieures pour les régler en vue de la fin sociale : dans le premier cas, la loi édictée est appelée dogmatique, et dans le deuxième, disciplinaire.

Mais il importe souverainement ici de bien comprendre la vraie nature de l'action législative de l'Église, lorsqu'elle s'exerce sur les intelligences ou dans le domaine de la foi : il y a, en effet, ici à dévoiler une erreur capitale et très-hypocrite, qui voudrait ramener cette action législative au rôle d'un simple enseignement scientifique, et qui par là-même nie absolument l'existence d'un pouvoir législatif proprement dit. Un enseignement scientifique, en effet, a pour but et pour caractère de produire la conviction dans les esprits, à l'aide d'arguments : et il tire toute son autorité et son efficacité de la valeur intrinsèque des raisons alléguées ; il procède par affirmations hypothétiques ou thèses, qu'il fait pénétrer dans les esprits par voie de démonstration. Une loi dogmatique,

(1) Tarquini, *Juris eccl. inst.*, l. I, c. I, art. 1, n. 8.

au contraire, exige l'assentiment intime, non à cause des raisons intrinsèques qui établissent la vérité promulguée, mais en vertu de l'autorité même de celui qui la porte. Ainsi, dans le premier cas, l'adhésion de l'esprit revient uniquement à la conviction produite par les motifs et les raisons alléguées ; et la certitude résulte de l'évidence, soit de vérité, soit de crédibilité, des principes et des déductions : dans le deuxième, au contraire, l'assentiment est commandé par l'autorité même du principe directif qui proclame une vérité, et la certitude résulte de la seule affirmation, qui de sa nature est irréfragable et authentique.

Et ce point constitue la différence radicale entre l'enseignement évangélique ou rationaliste des protestants et le *magisterium ecclesiæ :* d'un côté, le libre examen ou contrôle conféré à tous les individus, et la foi (protestante) résultant de la seule conviction subjective, ou plutôt étant une seule et même chose avec cette conviction ; de l'autre, l'assentiment exigé par le seul fait que le pouvoir souverain dans l'Église a parlé ; d'un côté la négation de tout pouvoir législatif, autre que la raison individuelle de chaque protestant ; de l'autre l'affirmation de cette autorité divinement conférée, et que tous les siècles ont reconnue. Et l'on voit aussi par là comment tout chrétien véritable doit apprécier cette *liberté de conscience*, qu'on voudrait attribuer à chaque fidèle par rapport au pouvoir directif dans l'Église. Il est évident que cette liberté n'est autre chose que ce dogme fondamental du protestantisme, que nous venons de rappeler, et la négation implicite de tout pouvoir doctrinal. Si, en effet, en proclamant la liberté de conscience, on voulait simplement dire que l'adhésion aux lois de l'Église est *physiquement* libre, on viendrait avec emphase révéler une chose incontestée et banale ; mais si, par là, on entend affirmer que le chrétien est *moralement* libre de refuser ou de suspendre son as-

sentiment à une loi dogmatique, jusqu'à ce qu'il ait acquis, par l'évidence des preuves, la conviction de la vérité proposée, il s'agit purement et simplement du libre examen protestant.

Ainsi donc, lorsque d'un côté on insinue, dans un but perfide, que l'Église, étant une société spirituelle, ne doit agir que sur les esprits, et que, d'autre part, on proclame comme une vérité fondamentale la liberté de conscience, on affirme manifestement les contradictoires : *Mentita est iniquitas sibi.*

III.—Mais si l'on ne peut refuser au pouvoir souverain dans l'Église la faculté de faire des lois proprement dites, sans nier par là-même l'existence de ce pouvoir, il est vrai aussi que cette faculté exige, comme son complément indispensable, le pouvoir judiciaire et le pouvoir coërcitif.

Il est bien évident que, dans l'Église, beaucoup moins encore que dans la société civile, les moyens sociaux, déterminés par les lois, ne peuvent être laissés à la libre appréciation : ces moyens ne sauraient être efficaces ou conduire à la fin sociale qu'autant que l'application ou l'usage de chacun d'eux sera objectivement et en soi régulier. De plus, sans une interprétation authentique des lois générales, la concorde des intelligences, l'union des volontés, la coordination des actes ne pourraient avoir lieu, et par là-même l'unité réelle et vivante de la société chrétienne cesserait d'exister. Or, si chacun était libre de fixer le sens des lois selon son bon plaisir, son degré de lumières, et surtout selon ses intérêts et ses convoitises, toute cohésion sociale serait réellement détruite, et ainsi le pouvoir législatif reviendrait, comme nous le disions précédemment, à un pur enseignement spéculatif livré à l'arbitraire des hommes. Le pouvoir *judiciaire* est donc un deuxième attribut essentiel de l'autorité suprême dans l'Église.

Ce pouvoir est beaucoup plus nécessaire encore à la

société religieuse qu'à la société civile ; car la fin sociale étant d'un ordre plus élevé, est par là même plus éloignée ; et ainsi la détermination précise du rapport de la loi au fait, des moyens à la fin, présentant plus de difficultés, est moins accessible à l'intelligence de chacun des individus. L'exercice du pouvoir judiciaire en général implique un double jugement, l'un appréciant le droit, et l'autre le fait ; il suppose donc la détermination du véritable sens de la loi, et l'appréciation exacte des actions sociales dans leur rapport de conformité ou d'opposition avec ce vrai sens de la loi. Or, il est de la dernière évidence que tous les membres de l'Église ne sont pas capables de porter avec justesse et précision ce double jugement. Donc, encore une fois, sans le pouvoir judiciaire, la société cessera d'être un moyen efficace de parvenir au bien qui constitue la fin commune.

Mais le pouvoir judiciaire, de même que le pouvoir législatif, n'agit que sur les intelligences et les volontés, en créant une obligation morale de suivre une voie nettement déterminée ; et la volonté des sujets reste physiquement libre de se soumettre ou de résister. Si donc l'autorité ecclésiastique, de même que l'autorité civile et politique, n'avait que la double faculté de faire des lois, et ensuite de définir ce qui concerne leur application, l'unité extérieure de la société dépendrait uniquement du bon vouloir des individus : ainsi la société ne pourrait se maintenir qu'autant que chacun des membres se soumettrait parfaitement à la loi morale, et obéirait toujours au *dictamen* de la conscience. Quand donc toute perversité aura cessé d'exister sur la terre, quand aucune passion ne viendra plus troubler le cœur de l'homme, quand toutes les facultés subalternes et tous les instincts seront parfaitement soumis à l'empire de la droite raison, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire seuls suffiront dans une société ; et la souveraineté consistera dans

cette double faculté. En attendant cet heureux état, il faut que le pouvoir *coërcitif* vienne dompter les volontés rebelles et faire fléchir, même par la force physique, la perversité sous le joug de la loi. D'un côté, l'usage effectif des moyens est nécessaire ; d'autre part, l'ordre d'exécution ne peut être garanti que par ce troisième attribut du pouvoir souverain, qui par là-même devient indispensable.

Il est donc impossible que l'unité extérieure d'une société aussi complexe et aussi vaste que l'Église se maintienne sans un certain pouvoir coërcitif ; ainsi dénier à l'autorité supérieure, dans la société de Jésus-Christ, le droit de dompter la contumace par des peines salutaires, revient à nier en fait cette vérité capitale : l'Eglise est une société visible et extérieure.

Nous pouvons donc conclure d'une manière générale que le pouvoir souverain dans l'Église est à la fois législatif, judiciaire et coërcitif, et qu'il ne peut se dépouiller de l'un ou de l'autre de ces attributs sans cesser d'exister ou sans devenir un pur être logique ; et la société chrétienne elle-même ne saurait être privée de ce triple droit par rapport à chacun de ses membres, sans passer de l'état concret à l'état abstrait ou purement possible. Et c'est là précisément ce que veulent les ennemis de l'Église lorsqu'ils préconisent si fort une société purement spirituelle : ce qui dans leur pensée veut dire société abstraite, ou cessant de figurer dans l'ordre des choses existantes.

Les preuves théologiques de la vérité dont je viens d'indiquer les fondements rationnels, se trouvent dans tous les traités sérieux *de Ecclesia ;* il serait donc inutile d'accumuler ici les arguments d'autorité, et de montrer comment la Tradition et l'Écriture elle-même assignent explicitement ces prérogatives au pouvoir souverain dans l'Église.

E. GRANDCLAUDE.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

—

Treizième article.

—

SUITE DES DIFFICULTÉS INTRINSÈQUES SOULEVÉES CONTRE L'AUTHENTICITÉ ET L'INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

Saint Jean a pu retenir fidèlement les discours du Seigneur et être l'auteur du quatrième Évangile, tout en étant celui de l'Apocalypse. — Cet Évangile n'a pas été composé par un inconnu, au moyen d'un double recueil de discours de Jésus-Christ rapportés par saint Jean. — Il n'a été ni remanié ni augmenté pour être d'accord avec la tradition galiléenne.

La première difficulté intrinsèque soulevée contre l'Évangile de saint Jean étant résolue, il nous reste à apprécier la valeur de celles que continue à lui opposer la critique contemporaine.

A l'entendre, les discours du Sauveur, relatés par saint Jean, sont de ceux que la mémoire est impuissante à retenir longtemps, au moins d'une façon précise. Il est impossible, dit Strauss, que le quatrième évangéliste ait pu conserver avec tant d'exactitude et de fidélité, jusque dans sa plus haute vieillesse, des discours aussi abstraits et aussi relevés. Conséquemment, les paroles de Jésus-Christ, telles du moins qu'elles se trouvent consignées en saint Jean, manquent de certitude et doivent être tenues pour apocryphes par tout penseur sérieux.

Toute cette objection roule comme on le voit, sur l'impossibilité prétendue de retenir longtemps de mémoire des discours relevés et abstraits. Si nous établissons que cette impos-

sibilité n'existe pas, l'argumentation de Strauss croulera par sa base. Or, nous prétendons que l'hypothèse du critique allemand, loin d'être vérifiée, est, au contraire, combattue par l'expérience. Ne rencontre-t-on pas, en effet, même parmi le vulgaire, des vieillards répétant mot à mot de longs discours ou des instructions qu'ils ont entendus aux jours de leur enfance? Ce que l'on apprend à cet âge se grave si profondément dans la mémoire, que le souvenir en est impérissable. C'est ce que saint Irénée observait à Florin, dans les termes suivants : « Je t'ai vu dans ma jeunesse, en Asie Mineure, près de Polycarpe ; et je me souviens mieux de ce que j'ai vu dans ce temps que de ce qui s'est passé depuis peu. Ce que nous avons appris dans la jeunesse croît avec notre âme et s'unit étroitement à elle, à tel point que je pourrais encore indiquer la place où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour nous donner ses enseignements ; je pourrais dire sa manière de vivre, son extérieur, les discours qu'il adressait au peuple, ce qu'il rapportait de ses rapports avec Jean et avec les autres disciples du Seigneur, comment enfin il citait leurs paroles... Par la grâce de Dieu j'écoutais avidement tout cela, l'écrivant avec soin, non sur le papier, mais dans mon cœur ; et, par la grâce de Dieu encore, je le méditais continuellement (1). » Si saint Irénée recueillit et conserva si religieusement les paroles de Jésus-Christ, que lui répétait Polycarpe, combien plus vivement et plus profondément ces paroles durent-elles s'imprimer dans l'âme des Apôtres, surtout dans l'âme de saint Jean, le plus jeune d'entre eux? Et non-seulement la jeunesse de saint Jean nous explique la facilité avec laquelle il retint les enseignements de son Maître ; l'amour qu'il portait à sa doctrine, objet constant de ses méditations, nous rend compte aussi de la fidélité de ses souvenirs. L'on sait par l'exemple des disciples

(1) Euseb., *Hist. eccl.*, lib. V, c. XX.

d'Emmaüs en particulier, combien les apôtres mettaient d'empressement et de bonheur à s'entretenir des actes et des paroles de Jésus-Christ. Chaque jour, à la fraction du pain, c'est-à-dire au saint Sacrifice, ils rappelaient le souvenir de sa vie et de son ministère. Chacun d'eux rapportait les particularités dont il avait été plus spécialement le témoin et qu'il connaissait dès lors d'une façon plus précise. Il arrivait ainsi, qu'à force de repasser dans leur esprit et dans leur cœur ce qu'avait dit et fait le Sauveur, ces premiers hérauts du christianisme se le gravaient dans la mémoire en traits indélébiles. Et ce ne sont point là de pures conjectures. Nous possédons des témoignages positifs à cet égard. Voici comment s'exprime saint Pierre dans les *Recognitiones Clementis :* « J'ai pris pour habitude de revenir sur les paroles tombées des lèvres de mon Maître. Mon amour pour elles a forcé mon esprit et mes pensées à les reproduire souvent, afin qu'attentif à toutes en général, et occupé de chacune en particulier, je parvinsse à les retenir de mémoire. C'est ainsi que poussé à méditer les discours du Seigneur, objet de mes délices, j'ai contracté l'habitude des veilles (1). » Ce témoignage joint à celui de saint Irénée, que nous reproduisions tout à l'heure : « Je méditais continuellement ces paroles, » est une preuve manifeste du zèle avec lequel les apôtres cherchaient à se pénétrer de l'enseignement de leur Maître et à le graver dans leurs cœurs. Ils purent donc en retracer le tableau fidèle. Saint Jean surtout, qui avait passé sa longue vie à l'approfondir, à se l'identifier, à le publier à Jérusalem, à Rome, à Éphèse et dans toute l'Asie Mineure, saint Jean put en être le miroir exact et le canal abondant.

Qui, du reste, empêcha cet évangéliste de mettre par écrit, dès qu'ils furent prononcés, les discours du Sauveur? L'écriture n'était pas chose inconnue en Palestine. Le

(1) L. II, c. I.

Talmud nous apprend que la science graphique faisait alors partie de l'enseignement donné à la jeunesse. Saint Jean dut y être exercé, et partant il put confier de bonne heure à la garde de l'écriture les discours qu'il nous a transmis. Et qu'on ne dise pas que cette supposition a quelque chose d'étrange. Est-ce que le corroyeur Simon, l'un des cordonniers et des tanneurs auxquels Socrate voulut enseigner sa philosophie, ne songea point à transcrire les leçons de ce grand homme ? Rien donc d'étonnant que saint Jean ait, dès l'origine du ministère de Jésus-Christ, conçu l'idée et senti le besoin de reproduire ses dicours par écrit.

Enfin, et l'observation est capitale, le Saint-Esprit a rappelé aux apôtres, selon les temps, les lieux, les nécessités et les circonstances, la doctrine et les paroles du divin Maître, ainsi que ce dernier le leur avait promis. (Jean, XIV, 26.) Cette assistance suffit à elle seule pour nous rendre compte de l'exactitude et de la fidélité des souvenirs apostoliques. Ce point établi, nous pouvons passer à la troisième objection de nos adversaires.

Si l'Apocalypse est de saint Jean, disent-ils, le quatrième Évangile, si différent de cet écrit au point de vue du langage et des idées, ne saurait être de lui. L'Évangile est l'œuvre d'un écrivain impartial, spiritualiste, indépendant. Or, ce caractère ne s'accorde pas avec la tendance d'esprit de saint Jean, telle qu'elle se révèle et s'accuse dans l'Apocalypse, telle encore que la dépeint l'épître aux Galates, où Jean nous apparaît, aussi bien que Jacques, timide, irrésolu, homme de parti, imbu des préjugés judaïques.

Où avez-vous pris, répondrons-nous à nos adversaires, que, si l'Apocalypse est l'œuvre de saint Jean, le quatrième Évangile ne puisse être sorti de sa plume ? Vous mettez en avant des différences de style. Mais ces différences nous les admettons avec vous. L'Apocalypse se signale tout d'abord par la structure défectueuse de ses phrases, par la

combinaison insolite des périodes, qui se ressentent de l'hébreu, par l'absence des particules grammaticales, qui abondent dans l'Évangile, où l'on trouve une diction bien plus conforme au génie de la langue grecque et aux règles de la syntaxe. De ces divergences vous concluez à deux auteurs différents. Mais cette conclusion est-elle rigoureuse, nécessaire? Sans aucun doute, les probabilités seraient de votre côté, si nous n'avions rien à vous répondre. Mais tout s'explique, quand on consulte l'histoire. Elle nous apprend, en effet, que saint Jean écrivit l'Apocalypse avant l'Évangile, et alors qu'un séjour prolongé dans l'Asie Mineure ne l'avait pas encore familiarisé avec l'idiome hellénique. Quoi donc d'étonnant que la couleur de sa langue natale déteigne si fort sur son premier ouvrage, tandis que l'Évangile se fait remarquer par une diction grecque correcte, quelquefois même élégante? Écrit à Éphèse, où l'Apôtre s'était nécessairement perfectionné dans la connaissance du grec, ce dernier travail devait être, au point de vue de la forme, supérieur au premier et porter beaucoup moins le cachet d'une origine hébraïque.

Vous ajoutez que chacun de ces deux ouvrages renferme certains mots, certaines manières de s'exprimer que l'on chercherait vainement dans l'autre. A cela nous répondrons que la différence des sujets est cause de cette double forme de langage. L'Évangile est un récit historique, l'Apocalypse une vision prophétique, où l'Apôtre découvre les destinées de l'Église et du monde. Qui ne voit que des sujets si divers demandaient des styles divers aussi? L'Évangile exigeait ce style simple qui convient aux sujets didactiques. L'Apocalypse, au contraire, réclamait ces images imposantes, ces figures, ces emblèmes et ces allégories qui sont propres aux discours des prophètes, auxquels saint Jean emprunte ses pinceaux et quelquefois même ses expressions. Direz-vous que le Catéchisme de Bossuet, dif-

férent sans doute, au point de vue de la forme, de ses Oraisons funèbres, ne saurait être de cet auteur? Il ne vous est pas plus permis de prétendre que l'auteur de l'Apocalypse ne saurait avoir écrit le quatrième Évangile. Mais de la forme vous passez au fond, et vous cherchez à y trouver un nouvel argument, en faveur de votre thèse. Selon vous, le quatrième Évangile se signalerait par des idées larges, libérales, indépendantes, tandis que l'Apocalypse porterait le saisissant reflet des opinions étroites et des mesquins préjugés de la nation juive. En un mot, l'auteur de l'Apocalypse serait un judéo-chrétien, et celui de l'Évangile un gentil-chrétien. Or, comme vous vous appuyez sur l'épître aux Galates, pour affirmer que saint Jean devait être imbu des théories judaïques, vous partez de là pour lui attribuer le premier écrit et pour lui dénier le second.

Laissez-nous vous dire qu'il ne suffit pas de jeter une assertion au milieu du débat, que l'important est de l'asseoir sur des preuves sérieuses et incontestables. C'est ce que vous ne faites point. Nous pourrions donc ne tenir aucun compte de votre prétention. Nous vous dirons toutefois qu'une exégèse fausse et à parti pris peut seule découvrir des divergences d'idées et de sentiments entre le quatrième Évangile et l'Apocalypse. Pour quiconque examine sérieusement et sans idée préconçue ces deux écrits, il n'y a entre eux ni contradiction ni opposition doctrinale. Nous en dirons autant des tendances que l'on assigne à chacun. Il faut être homme à système pour découvrir des opinions libérales dans l'Évangile et un esprit étroit et exclusif dans l'Apocalypse. Pour tout observateur sérieux et pour tout critique de bonne foi, les tendances des deux écrits s'accordent parfaitement. Et qu'on ne nous objecte plus l'épître aux Galates (II, 2-9), pour en inférer que saint Jean était partisan du particularisme et des pré-

jugés judaïques. Le passage qu'on invoque n'a trait ni de près ni de loin au caractère et à la tendance de l'Évangéliste, car, si arbitraire que soit l'explication qu'on en donne, l'on ne saurait absolument rien en déduire touchant la trempe d'esprit de l'Apôtre. Nous en appelons à quiconque a lu ce passage.

Venons-en maintenant à une autre hypothèse, qui vise, comme les précédentes, à démolir le fondement historique du quatrième Évangile. D'après cette hypothèse, saint Jean aurait fait un double recueil des discours du Seigneur, qui plus tard servirent de base à la narration d'un auteur inconnu, lequel intercala dans ces recueils les faits historiques qui s'y lisent aujourd'hui. Le premier recueil aurait fourni le fond doctrinal disséminé dans les douze premiers chapitres de notre Évangile ; le second comprenait les discours d'adieu du Sauveur, tels que les relatent les derniers chapitres. Pour étayer cette hypothèse, on produit certains passages qui, dit-on, n'étant pas assez précis, dénotent un auteur qui, non seulement ne fut pas témoin des faits qu'il relate, mais dut même écrire à une époque assez reculée.

Cette hypothèse, imaginée à la suite de celle que nous avons vu opposer à l'Évangile de saint Matthieu, est absolument gratuite et arbitraire. Et non-seulement elle ne s'appuie sur aucune donnée historique, mais les caractères intrinsèques du quatrième Évangile la ruinent par sa base.

En effet, il existe, pour l'observateur le moins attentif, des caractères si frappants de ressemblance entre la partie didactique et la partie historique de cet Évangile, qu'on ne saurait raisonnablement admettre qu'on soit en face du produit de deux écrivains. Lèvera-t-on la difficulté en prétendant que l'auteur postérieur s'est ingénié à avoir absolument le même style que son devancier ? Une unité si

parfaite n'est pas admissible. La conformité constante du style forme donc déja un préjugé en faveur de l'unité de l'auteur.

Il y a plus. Les discours épars dans le quatrième Évangile sont en général si étroitement liés à la partie historique, qu'on ne les pourrait séparer de cette dernière, sans détruire l'harmonie de l'ensemble. Les faits servent d'occasion et de motif aux paroles du Sauveur, qui cesseraient d'être claires, perdraient de leur actualité, de leur à propos, n'auraient même souvent plus de signification, si on les détachait des événements. Nous renvoyons plus particulièrement aux chap. IV, 7 ; VI, 22 ; IX, 20, ceux de nos lecteurs qui voudraient se convaincre qu'en effet ce sont d'ordinaire les faits, les circonstances de temps, de lieux et de personnes, les erreurs des Juifs et leurs questions, qui amènent Jésus-Christ à exposer et à développer les principaux points de sa doctrine. Ils constateront que retrancher la trame historique, pour ne plus laisser subsister que les discours, ce serait détruire le quatrième Évangile, n'en plus faire qu'un recueil incompréhensible et absurde ; ils se convaincront que la connexion de la partie didactique avec la partie historique est tellement intime et indissoluble que les deux n'ont jamais pu être séparées. On le voit donc, faits et paroles durent, dès l'origine, se trouver unis dans ce document.

Mais, continue-t-on, il se rencontre dans cet écrit tels passages, dont la pénurie de détails et le manque de précision trahissent une main postérieure.

A cette observation la réponse est facile. Les passages, que l'on prétend n'être ni assez précis ni assez détaillés, sont d'abord très peu nombreux ; et, en second lieu, il nous est facile d'expliquer l'absence de détails qui les caractérise. Nos lecteurs savent qu'il n'est pas entré dans les vues de saint Jean de rapporter au long ce qui n'allait pas direc-

tement à son but dogmatique, ni ce que ses devanciers avaient suffisamment développé. Or, une lecture attentive nous fait voir que les quelques endroits qu'on nous objecte, sont précisément ou de ceux qui ne tendent pas immédiatement à la fin que se propose l'Évangéliste, ou de ceux que ses prédécesseurs ont particulièrement mis en lumière. Pour la majeure partie des faits qu'il relate, les détails dans lesquels il entre sont tellement précis et circonstanciés, qu'on ne peut s'empêcher de voir en lui un témoin oculaire. Nous citerons en particulier ce qu'il dit de la vocation des premires apôtres, (IV, 35) ; de la guérison du paralytique à la piscine de Betsaïde et des conséquences qui s'ensuivirent (V, 1) ; de ce qui arriva après la multiplication des pains (VI, 16) ; de l'aveugle-né recouvrant la vue (IX, 1) ; de la résurrection de Lazare (II, 1) ; du parfum répandu sur les pieds de Jésus à Béthanie (XII, 1); du lavement des pieds et de la prédiction de la trahison de Judas (XIII, 2); de la présence de Pierre et de Jean dans la cour du grand-prêtre (XVIII, 1), et de leur course au tombeau de Jésus (XX, 1).

Ajoutons que l'auteur du quatrième Évangile est celui qui classe le mieux les faits suivant l'ordre chronologique. Il se sert des fêtes juives pour déterminer les diverses époques et fixer la date des principaux événements. Ainsi, il indique trois Pâques, pendant le ministère du Sauveur, avec quelques fêtes intermédiaires ; ce qui porte à une durée de trois années la vie publique du Christ. La première Pâque est marquée au chapitre II, verset 13. Après vient une fête, dont le nom n'est point donné, mais qui est vraisemblablement la fête des Purim ou *Sortium* (V, 1). La seconde Pâque est mentionnée au chapitre VI, verset 4. La fête des Tabernacles (VII, 2) et celle de la Dédicace du temple, de la même année (X, 22), sont également désignées. Enfin, il est question de la troisième Pâque au chapitre IX

verset 55. Quel autre qu'un témoin oculaire aurait pu énumérer ces différentes solennités d'une façon si précise, en même temps que les faits qui les ont signalées ? Quel autre encore qu'un témoin oculaire aurait pu si parfaitement donner le développement progressif de la carrière de Jésus-Christ, suivre si exactement les différentes phases par lesquelles passa la haine que lui vouèrent les chefs de la Synagogue, haine qui commence à éclater dès que Jésus paraît à Jérusalem II, 23 ; qui grandit à mesure que se manifestent sa gloire et sa puissance, V, 12 ; VII, 1, 24, 44 ; IX, 22 ; qui atteint son apogée lors de la résurrection de Lazare XI, 47 ? Nos adversaires ne sont donc pas dans le vrai, quand ils affirment qu'un défaut de précision et de détails dans la relation des faits, démontre que l'auteur du quatrième Évangile ne fut pas le témoin de ce qu'il rapporte.

Une autre hypothèse, offrant quelque analogie avec la précédente, a été émise par d'autres critiques. En voici l'exposé : « Pour compléter la tradition galiléenne, consignée dans les trois premiers Évangiles, saint Jean aurait mis par écrit les principaux traits qu'offrait la vie de Jésus-Christ en Judée. Plus tard, un écrivain, désireux de concilier ce document avec les trois premiers Évangiles, y inséra les faits qui avaient signalé la présence de Jésus en Galilée » On cherche à étayer cette hypothèse de trois arguments. Ce qui prouve un remaniement, dit-on, c'est que d'abord les faits produits en Galilée se trouvent comme isolés dans cet écrit, et ne se rattachent pas, comme les autres, à des exposés de doctrine. C'est qu'en second lieu les miracles opérés en Galilée diffèrent essentiellement de ceux qui eurent lieu en Judée. C'est qu'enfin les miracles sont contradictoirement appréciés dans le cours de l'écrit.

Examinons ces différentes assertions. Et d'abord est-il

vrai que les événements cités par saint Jean comme ayant eu lieu en Galilée, ne se lient point à la partie dogmatique de son Évangile ? On nous cite pour exemple le second, le quatrième et le sixième chapitres. Nos adversaires ne sont pas heureux dans le choix de leurs citations, car nous pouvons tout de suite écarter du débat deux des chapitres qu'ils nous objectent. Le quatrième, en effet, renferme l'entretien de Jésus avec la Samaritaine ; or, cet entretien est si intimement uni aux faits cités en cet endroit, qu'on ne l'en peut séparer. On doit en dire autant du sixième, où se lit le miracle de la multiplication des pains, à la suite duquel le Sauveur adresse un long discours à la foule qui le suit. Quant au second chapitre, si l'on n'y trouve point de discours accompagnant le récit du miracle de Cana, qu'en saurait-on conclure en faveur du système qu'on soutient ? Absolument rien. Ce miracle, le premier qu'avait opéré Jésus pour manifester sa puissance et obtenir la foi de ses apôtres, répondait trop bien au but de l'évangéliste et avait trop d'importance pour qu'il pût le passer sous silence. D'autre part saint Jean tenait à parler du premier et du second séjour de Jésus en Galilée, afin de pouvoir mentionner les événements importants qui s'y rattachent et que ses devanciers avaient omis. S'il ne transcrit pas plus de discours remontant à cette époque, c'est apparemment qu'il ne s'en trouvait pas plus d'unis aux faits qu'il relate, pas plus du moins qui fussent appropriés à son but dogmatique. Le premier argument de nos adversaires est donc sans valeur.

On prétend, en second lieu, que les prodiges opérés en Galilée sont d'une autre nature que ceux qui eurent lieu en Judée. Ce ne serait qu'en Galilée que le miracle revêtirait des caractères divins, apparaîtrait comme une œuvre dépassant complétement les forces de la nature et supérieure à ses lois. En Judée, le miracle ne dépasserait ja-

mais les proportions d'un fait naturel, n'aurait rien de surprenant que la manière dont il se serait produit, rien de merveilleux que ce qui nous semblerait tel. Comme exemple de cette dernière catégorie de miracles, on nous cite la résurrection de Lazare (ch. XI). La mort de Lazare, dit-on, n'était qu'une mort apparente. En conséquence, le merveilleux ici consisterait non pas dans la résurrection réelle de cet homme, mais dans la persuasion de Jésus que Lazare était mort et qu'il avait le pouvoir de le faire revivre, et dans la coïncidence surprenante de cette persuasion du Sauveur avec la fin de l'assoupissement de Lazare et avec son réveil à l'ouverture de son sépulcre, réveil qui fut considéré par tous les spectateurs comme une résurrection véritable (1).

Nous nous inscrivons tout d'abord en faux contre cette division en miracles surnaturels et en miracles soi-disant naturels, imaginée par nos adversaires. Un miracle naturel est une contradiction dans les termes, une absurdité, ou plutôt c'est une illusion, une supercherie, comme du reste ils tendent à l'insinuer au sujet de la résurrection de Lazare, dont nous parlerons tout à l'heure. Ces préliminaires posés, nous dirons que parmi les miracles opérés par Jésus-Christ il s'en rencontre, à la vérité, qui le sont essentiellement et dans toutes les hypothèses possibles, c'est-à-dire indépendamment des circonstances et du mode de leur réalisation, comme de marcher sur les flots, de commander aux vents et aux tempêtes, et qu'il s'en trouve d'autres au contraire qui ne le sont que par leurs circonstances et la manière dont ils se sont produits, comme la guérison d'un malade opérée d'un seul mot. Si on le veut nous appellerons ceux-ci miracles du second ordre, et

(1) Schweizer, *Evang. de saint Jean*, Leipzig, 1841. L'on découvre ici la source où un écrivain tristement célèbre et fort peu érudit est allé puiser la principale ineptie de son ouvrage.

ceux-là miracles du premier ordre, observant toutefois que les uns et les autres constituent de véritables dérogations aux lois de la nature, puisqu'il est tout aussi impossible, naturellement parlant, de redresser d'un mot les membres perclus d'un paralytique que de faire apparaître Moïse et Élie, par exemple. Prétendra-t-on maintenant que le quatrième évangéliste, décrivant le séjour de Jésus à Jérusalem, ne lui attribue sur ce théâtre que des miracles du second ordre? Cette prétention est insoutenable, car le Sauveur opéra en Judée des prodiges aussi surprenants, aussi essentiellement divins que ceux par lesquels il s'était signalé dans la Galilée. N'est-ce pas, en effet, à Jérusalem, où il venait d'entrer en triomphe, qu'il demanda à son Père d'être glorifié et reconnu pour son Fils et son envoyé, et que la voix du Père, se faisant entendre comme un tonnerre, prononça ces mots perçus par une immense multitude : « Je t'ai glorifié, et je te glorifierai de nouveau ? » (Jean XII, 28, 29.) N'est-ce pas encore aux environs de Jérusalem que Lazare fut ressuscité ? Nos adversaires sentent si bien qu'il y a là un miracle de premier ordre, qu'ils s'ingénient de toutes les manières à en ébranler la certitude. Ils n'y parviennent pas cependant, et les efforts incroyables auxquels ils se livrent, ne servent qu'à mieux faire ressortir la vérité de ce prodige et à mieux démasquer l'état désespéré de la cause qu'ils défendent.

Lazare n'était qu'assoupi, dites-vous; sa mort n'était qu'apparente et Jésus-Christ s'imagina qu'il était véritablement mort. D'abord, nous vous embarrasserions fort en vous demandant comment Jésus, qui se trouvait alors en Galilée, put savoir et prédire à l'heure même la mort, ou selon vous, la léthargie de Lazare? Mais passons. Jésus se fit illusion, dites-vous. Mais Marthe, mais Marie, mais leurs proches, leurs parents, les nombreux amis qui s'étaient empressés de les venir consoler (XI, 19-45), se firent

donc aussi illusion ! Les uns avaient vu expirer Lazare, les autres avaient ensuite constaté son trépas ; et il n'était pas mort ! Lazare n'était qu'assoupi ! Mais depuis qu'il avait cessé de donner des signes de vie, jusqu'au moment de son inhumation, un jour ou deux avaient dû s'écouler ; et quand Jesus vint, le cadavre reposait depuis quatre jours dans la tombe. C'est ce qu'observe formellement le texte sacré : « Lorsque Jésus arriva le corps était en terre depuis quatre jours » (17). C'est ce que dit, d'autre part, Marthe au Sauveur : « Maître, il y a quatre jours qu'il est au tombeau » (39). Et vous voulez nous faire croire à un assoupissement ! Quand s'ouvrit le tombeau déjà le corps était en putréfaction et exhalait une odeur fétide. N'importe, nous devons croire, sur votre parole, que Lazare n'était qu'assoupi, que peut-être même il faisait le mort ! Pour le coup, c'est vous qui êtes endormis. La résurrection de Lazare eut le plus grand retentissement, elle convertit presque tous les Juifs qui en furent les spectateurs et les témoins ; le sanhédrin, les princes des prêtres s'en émurent, au point de méditer la mort du ressuscité. Et il n'y avait au fond de tout cela qu'une léthargie ! Et parmi tant d'hommes, dont un grand nombre étaient des plus marquants et des plus éclairés de la nation, parmi tous ces scribes, ces prêtres et ces magistrats si souverainement intéressés à dévoiler l'erreur et l'imposture, aucun ne s'aperçut de l'illusion, aucun ne remarqua la supercherie, aucun ne songea que tant de bruit n'avait pour objet qu'un assoupissement suivi d'un réveil ! En vérité, il faut être Myrmidon ou Dolope pour s'abuser ainsi et croire à de telles inepties. Le second argument invoqué par les auteurs de l'objection, et qui consiste à affirmer que les miracles du Sauveur en Judée diffèrent essentiellement de ses miracles en Galilée, ce second argument est donc aussi peu sérieux que le premier. Examinons le troisième.

Ce troisième argument se base sur la prétendue contradiction qui règnerait dans le quatrième Évangile, au point de vue de l'appréciation des miracles. Ce qui prouve enfin que l'écrit primitif de saint Jean a subi des interpolations, disent nos adversaires, c'est que les miracles y sont contradictoirement appréciés. Pour s'en convaincre, continuent-ils, l'on n'a qu'à comparer le chapitre I, versets 50 et 51, avec le chapitre II, verset 1. D'après ce qu'on lit au premier chapitre, les miracles de Jésus-Christ dans l'ordre moral devraient être ses plus grands prodiges, dépasser de beaucoup ses miracles dans l'ordre physique. Et, au chapitre II, le miracle de Cana, miracle de l'ordre physique, est représenté comme l'un des plus grands prodiges opérés par le Sauveur. Voilà une contradiction flagrante, s'écrie-t-on. Un seul et même auteur ne pourrait être ainsi en désaccord avec lui-même, surtout à deux lignes de distance.

Nous en sommes fâché pour nos adversaires, mais la contradiction dont ils nous parlent, loin d'être réelle, n'est pas même apparente. Dans le premier chapitre, en effet, Jésus-Christ ne songe pas du tout à comparer ses miracles dans l'ordre moral à ses miracles dans l'ordre physique. Il s'adresse à Nathanael tout surpris et émerveillé de ce que le Sauveur ait pu le voir sous le figuier. Cela t'étonne, lui dit Jésus ; tu verras des choses bien plus grandes. Par ce mot μείζω il entend évidemment tous les prodiges qui établiront son origine et sa mission divines, son pouvoir souverain sur la nature, sa gloire comme Fls de Dieu. Or, le miracle de Cana, dont la relation suit immédiatement, est de ce nombre; et saint Jean, sans se contredire en aucune façon, a donc pu le présenter comme l'une des œuvres les plus merveilleuses de son divin Maître.

Ainsi donc, l'hypothèse d'un Évangile primitif de saint Jean, remanié et augmenté dans la suite, est une chimère qui ne repose absolument sur rien. L'abbé VILMAIN.

UNE BROCHURE GALLICANE.

Le gallicanisme doctrinal semblait définitivement relégué parmi ces vieilles erreurs dont le temps a fait justice, et qui restent ensevelies dans un oubli profond. Mais il paraît que l'inhumation a été prématurée, et qu'il se résigne difficilement à passer à l'état fossile; aussi le bruit causé par la convocation d'un concile œcuménique le réveille-t-il de sa léthargie; il vient donc, bien qu'avec circonspection, tenter une apparition publique, en se rapetissant aux modestes proportions d'une brochure.

Un écrit ayant pour titre, l'*Église, le pape et le concile œcuménique*, essaie de ressasser toutes les pauvretés et les vieilleries débitées contre l'infaillibilité du Pape. L'auteur de cette brochure, qui, d'ailleurs, se donne comme personnellement ultramontain (ce qui doit s'entendre de l'ordre ésotérique et tout à fait invisible), semble redouter une définition prochaine de la vérité qu'il combat ; aussi, arborant le drapeau de la modération, il a assez d'indulgence pour ne point dénier à la doctrine romaine, ainsi qu'il l'appelle, un certain caractère de probabilité.

Il se propose donc simplement de montrer que l'opinion gallicane repose sur des raisons et des arguments assez graves pour être réputée vraiment et solidement probable, et qu'ainsi une définition dogmatique du sentiment opposé serait théologiquement impossible. Elle serait, en outre, dans les conjonctures présentes, souverainement

inopportune. La foi des peuples est faible, et il importe de ne point la grever ou la surcharger de nouveaux dogmes ; de plus, les protestants, les anglicans, les grecs schismatiques seraient scandalisés, et il faut ménager avec soin leurs susceptibilités, de peur de rendre leur retour à jamais impossible, etc.

Donc, en droit, les fondements de la doctrine à définir sont insuffisants ; en fait, une définition serait contre les lois les plus élémentaires de la prudence. D'où il suit que le concile et le Pape lui-même feront bien de réfléchir sérieusement avant de s'engager dans cette voie, si peu en harmonie avec la doctrine et la prudence... de M. d'Upalgaz. Et c'est pour prévenir, autant qu'il est en lui, une tentative périlleuse, que notre auteur se met en campagne, avec sa vieille armure, qui rappelle assez celle d'un de ses illustres compatriotes, le chevalier de la Manche.

L'auteur de cette brochure est donc M. l'abbé d'Upalgaz, espagnol et licencié en théologie de l'université d'Alcala. Il veut bien nous faire connaître toutefois, comme détail biographique, que les licences doctrinales qu'il se permet ne lui viennent point d'Alcala, mais du séminaire de France où il a fait ses premières études théologiques : « Il a suivi les cours de l'université d'Alcala, mais il n'a pas complétement abandonné les doctrines de ses anciens professeurs » (p. 64).

Il faut dire cependant que M. le licencié d'Alcala se propose de combattre deux tendances extrêmes et opposées, qui aspirent à se faire jour au futur concile. Comme on le sait, la modération à notre époque consiste uniquement à s'installer entre deux extrêmes, réels ou fictifs. Donc « les théologiens romains ont manifesté le désir que l'infaillibilité personnelle du Pape parlant *ex cathedra*, fût déclarée dogme de foi ; des théolo-

giens français, allemands et américains demandent, de leur côté, qu'il soit décrété que l'Église seule, c'est-à-dire la majorité des évêques unis au Pape, est infaillible ». L'auteur lance d'abord son plaidoyer en faveur de l'opinion gallicane ; plus tard, c'est-à-dire dans un avenir très-prochain sans doute, il interviendra en faveur des opinions romaines, « qu'il affectionne davantage ».

Dans le susdit plaidoyer, il qualifie d'abord les doctrines ou détermine leur degré de certitude théologique, et cela, à l'aide du concile de Constance, de la déclaration de 1682, etc. Passant ensuite à l'examen des preuves de l'opinion ultramontaine, l'auteur discute les textes des saintes Écritures, en se servant d'une exégèse qui certainement eût été autrefois peu goûtée à Alcala. Il passe ensuite aux arguments de tradition, parmi lesquels on voit figurer l'affaire des quartodécimans, l'énergique (et toutefois très-douteuse) résistance de saint Cyprien, le pape Libère, etc., les conciles de Bâle et de Constance, l'inépuisable déclaration de 1682, la protestation adressée à Charles X par 60 évêques, etc., etc. Tels sont les éléments divers qui constituent la preuve de tradition.

A ces arguments, il ajoute des considérations d'un autre ordre pour montrer qu'il est temps d'arrêter le clergé romain dans ses empiétements graduels sur le pouvoir des évêques, et même sur celui du Pape ; ce clergé beaucoup plus que le Pape lui-même, exploiterait à son profit toutes les prérogatives concédées à la Chaire pontificale. Et notre auteur, entre autres raisons, apporte l'anecdote suivante :

« Nous cédons, dit-il, au plaisir de raconter un fait « récent qui prouve les efforts persévérants de quelques « membres du clergé romain pour arriver à établir sa do- « mination sur le souverain Pontife. Nous tenons le fait

« de la bouche même d'un archevêque, mort il y a quel-
« ques années. Ce prélat avait envoyé un jeune prêtre
« à Rome pour traiter les affaires de son diocèse ; il lui
« avait recommandé de s'adresser directement au Pape
« pour une autorisation spéciale qu'il désirait obtenir,
« et de réserver les autres affaires pour les congréga-
« tions. Le jeune prêtre se conforma aux instructions
« qu'il avait reçues, et le Pape lui accorda sans difficulté
« l'objet de sa demande. Mais ensuite, comme il se féli-
« citait devant un prélat romain de la bienveillance du
« Saint-Père en lui montrant le titre qu'il en avait ob-
« tenu, ce prélat s'en saisit, le lut et s'écria : « Ah ! il
« vous a accordé cela, eh bien, il n'en avait pas le
« droit ! » Il déchira la pièce, malgré l'auguste signature,
« et en jeta les débris au feu. Le vénérable archevêque
« est décédé, mais le jeune prêtre vit encore ; nous avons
« oublié son nom, il doit être bien connu dans le diocèse
« auquel il appartient. Les excès de ce genre sont très-
« rares, ils ne font pas règle ni coutume ; mais il importe
« de les prévenir. »

Voilà une anecdote des plus exorbitantes, et qui, toutefois, n'est garantie que par deux témoins assez imperceptibles : tout ce que l'auteur nous révèle sur le premier, c'est qu'il est *archevêque ;* or, il y en a beaucoup, tant dans l'Église militante que dans l'Église triomphante ; pour mieux désigner celui qui est en question, on ajoute qu'il est mort ; mais il y a encore plus d'archevêques morts que d'archevêques vivants. Passons donc à l'autre : première désignation : il est prêtre : mais les prêtres sont assez nombreux dans l'Église de Dieu ; on ajoute que celui-ci est jeune, et encore vivant. Et c'est tout ce que nous pouvons savoir là-dessus, car M. d'Upalgaz a malheureusement oublié jusqu'au nom de l'acteur principal dans le fait rapporté. Assurément, un tribunal qui refuserait

d'admettre une preuve testimoniale de ce genre ne pourrait être taxé de sévérité excessive.

Nous ne nous proposons point en ce moment de réfuter cette brochure, mais seulement de la signaler. Et si l'on nous accuse en cela de manquer aux lois de la modération, de traiter trop légèrement des écrits de ce genre, nous nous retrancherons derrière la vieille formule : *In necessariis unitas*. Et s'il est vrai qu'aujourd'hui certains catholiques nous donnent de magnifiques exemples d'une polémique toujours courtoise et bienveillante, du moins envers l'erreur, il reste vrai aussi que l'Église s'efforce de nous inspirer de l'horreur pour tout ce qui est contraire à la foi. Or la doctrine qui nie l'infaillibilité du Pape est caractérisée par les princes de la théologie d'*erronea et hæresi proxima ;* il est donc impossible de l'accepter comme un point de libre controverse entre les catholiques, et par là même de l'accueillir avec les égards dus à des opinions probables.

Toutefois, en reconnaissant que la doctrine de l'infaillibilité du Pape est une doctrine certaine et manifestement révélée, nous sommes loin de vouloir déverser le moindre blâme sur des hommes respectables, qui, par des préjugés d'éducation, pourraient encore admettre la doctrine contraire. Objectivement et en lui-même, le gallinisme est gravement opposé aux enseignements de la foi ou à la révélation divine ; néanmoins, l'assentiment donné à cette erreur peut être parfois très-innocent. En effet, à cause de l'imperfection native de l'esprit humain, la règle subjective et immédiate de nos actions n'est pas toujours en parfaite harmonie avec la règle objective et intrinsèque. Et c'est en s'abstenant de juger la personne, tout en flétrissant la doctrine, qu'on applique véritablement la vieille maxime de saint Augustin : *In necessariis unitas, in omnibus charitas.*

E. GRANDCLAUDE

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

§ 32. — *Suite de l'examen du onzième chapitre* (l. I, tit. VIII, ch. 1) *intitulé :* Des ornements.

DE L'USAGE DE L'ÉTOLE.

Les liturgies françaises ont consacré, par rapport à l'usage de l'étole, bien des erreurs dont les traces subsisteront peut-être encore longtemps dans certaines églises. Ces erreurs se réduisent à deux principales, savoir : 1° à considérer l'étole comme l'insigne de l'officiant qui préside aux heures canoniales ; 2° à la regarder comme un signe de juridiction, tellement qu'un curé dans sa paroisse, un évêque dans son diocèse ne paraîtront jamais au chœur sans avoir une étole. Ici, comme ailleurs, il faut, pour former nos idées sur la pensée de l'Église, nous rendre compte des règles liturgiques qu'elle nous donne à cet endroit.

PREMIÈRE RÈGLE. — On doit se servir de l'étole pour la célébration du saint sacrifice de la messe. Elle est tellement nécessaire que, d'après le sentiment commun, on ne pourrait jamais, même dans un cas de nécessité pressante, célébrer la messe sans étole.

La première partie de cette règle ressort de la rubrique du Missel *de præparatione sacerdotis celebraturi* et n'a pas besoin d'autre preuve. Il est dit au titre *de qualitate paramentorum* (part. I, tit. XIX, n. 2) : « In officio missæ celebrans semper utitur planeta super albam ». D'où certains auteurs ont conclu que, la chasuble pouvant être considérée comme renfermant éminemment l'étole, ces deux ornements, à savoir, l'aube et la chasuble, étaient les seuls nécessaires pour le saint

sacrifice, ou en d'autres termes, qu'en certaines circonstances très-graves, il pourrait être permis de célébrer sans étole. Saint Liguori n'est pas de ce sentiment et cite beaucoup d'autorités contre lui (*de Euch.*, n. 377). « An peccet mortaliter celebrans sine stola? Verius affirmandum cum communi sententia ».

Deuxième règle. — Le prêtre doit avoir l'étole pour l'administration de tous les sacrements. Quant au sacrement de pénitence, la coutume, le lieu ou les circonstances peuvent en dispenser.

Cette règle n'est que la traduction de la rubrique du Rituel (*de iis quæ in sacram. adm. servanda sunt*) : « In omni sacramentorum administratione superpelliceo sit indutus (sacerdos), et desuper stola ejus coloris quem sacramenti ritus exposcit, nisi in sacramento pœnitentiæ occasio vel consuetudo, vel locus interdum aliter suadeat ». Nous lisons à l'article du sacrement de pénitence : « Superpelliceo et stola violacei coloris utatur, prout tempus vel locorum feret consuetudo ».

La dernière partie de cette règle a besoin d'éclaircissements. Car on doit naturellement se demander si la rubrique du Rituel autorise un usage bien répandu parmi nous, d'entendre les confessions avec le surplis sans étole, usage qui peut tout d'abord paraître assez étrange, puisque le sacrement de pénitence est le seul qu'on administre de cette manière.

Remarquons d'abord que le mot *interdum*, qui se trouve dans la rubrique du Rituel, fait assez voir que cette exception n'a pas pour objet une dispense générale, mais seulement une dispense relative à des cas particuliers ou accidentels. Comme le sacrement de pénitence peut être administré en tout lieu, comme le prêtre n'a besoin d'aucun objet particulier pour l'administrer, enfin comme il peut y avoir urgence, l'Église a cru devoir accorder cette latitude. Si la rubrique pouvait être interprêtée d'une autre manière, la Sacrée Congrégation des Rites, consultée sur ce point, n'aurait pas répondu que pour confesser à l'église le prêtre doit toujours être revêtu du surplis et de l'étole. Les décrets sont formels sur ce point et ne peuvent laisser de doute sur cette obligation.

1er Décret. — *Question* : « An adsit præceptum utendi stola vio-

« lacea in administratione sacramenti pœnitentiæ? » *Réponse :* « Ser-
« vetur Rituale Romanum. » (Décret du 17 août 1833, n° 4718, q. 3.)

2e Décret. — *Question* : « In cathedrali Patavina ex immemorabili
« consuetudine in publica administratione sacramenti pœnitentiæ sa-
« cerdotes confessarii interdicuntur ab usu stolæ a Rituali Romano
« præscriptæ. Quæritur an standum sit hujusmodi consuetudini ? »
Réponse : « Negative, sed standum omnino Rituali, et aliis decretis. »
(Décret du 7 déc. 1844, n° 5000, q. 3.)

3e Décret. — *Question :* « Quæritur an confessarii in ecclesia ca-
« thedrali in actu confessionum assumere debeant stolam, qua non
« utuntur ? *Réponse :* « Affirmative, juxta alias decreta ». (Décret
« du 11 sept. 1847, n° 5107, q. 1.)

Nous pourrions ajouter encore ici le décret cité t. xviii, p. 282.

Castaldi s'exprime ainsi sur ce point (l. ii, sect. xiv, c. v, *de Sacr. Pœnit.*): Superpelliceo item ac stola violacei coloris indutus (sacerdos)
« suum munus præstet, prout temporis et locorum feret consuetudo :
« breves enim ac quotidianas confessiones in sacristia vel alio privato
« loco audire poterit, similiter infirmorum confessiones in privatis ædi-
« bus, cum id necessitas postulaverit ; in diebus vero quibus populus
« ad sacramentum confluit, tum publice et sacerdotali habitu indutus
« illud, ut dictum est, decenter ministret ».

Barruffaldi commente ainsi cette règle du Rituel (tit. ii, n. 56).
« Verum textus cognovit dari posse necessitatem et casum in quo
« commode sacerdos uti non possit cotta et stola. Sed iste casus dari
« potest unice in sacramento pœnitentiæ, quia ubique locorum et qua-
« cumque hora istud sacramentum ministrari potest ; sed non ubique
« locorum nec in quacumque hora sacerdos potest habere stolam et
« cottam..... Addit textus noster exceptionem consuetudinis et loci
« aliter interdum suadere . Hæc consuetudo, non adhibendi cottam et
« stolam in sacramento pœnitentiæ, præcipue viget apud nonnullos
« regulares, qui in habitu tantum suæ religionis et quandoque etiam
« cum pallio confessionalibus insident. »

Catalani enseigne d'une manière positive que les prêtres doivent porter l'étole pour administrer le sacrement de pénitence. Les séculiers la

mettent sur le surplis, et les réguliers sur l'habit de leur ordre. Le savant liturgiste s'exprime comme il suit, dans son commentaire sur le Rituel, *de Sacr. Pœnit.*, § IX, n. 2) : « Extant et in hanc rem varia « S. R. C. decreta, atque edicta Summorum Romanorum Pontificum, « quibus districte præcipitur confessariis, si scilicet presbyteri sæcu- « lares vel regulares sunt, ut in confessionibus audiendis, in ecclesia « scilicet et in confessionali sede, superpelliceum et stolam violaceam « adhibeant ; si vero monachi aut fratres mendicantes, stolam. Cæte- « rum, licet ex nostri paragraphi præscripto videantur posse omitti « superpelliceum ipsum et stola, si aliter ferat consuetudo locorum, « puto nihilominus, ubi in ecclesia et in sede confessionali pœnitentiæ « sacramentum administretur, adhibendum esse superpelliceum et sto- « lam a sæcularibus presbyteris, a regularibus vero quicumque illi « sint, stolam, juxta memorata S. C. decreta ac omnium fere diœ- « cesium statuta. »

Troisième règle. — On se sert de l'étole pour faire toute espèce de bénédiction, et si le contraire n'est pas spécialement indiqué, on prend l'étole de la couleur du jour.

Nous lisons, en effet, dans le Rituel (*de Bened. regulæ gen.*) ; « In « omni benedictione extra Missam, sacerdos saltem superpelliceo et « stola pro ratione temporis utatur, nisi aliter in Missali notetur. »

Nota. — La chape peut remplacer l'étole pour certaines bénédictions, comme celle de l'encens aux Vêpres et aux Laudes.

Quatrième règle. — Le prêtre qui préside à des funérailles doit porter l'étole.

C'est encore ici la rubrique du Rituel (*Exequiarum ordo*) : « Con- « stituto tempore quo corpus ad ecclesiam deferendum est,.. parochus « indutus superpelliceo et stola nigra.... »

Cinquième règle. — 1° Le prêtre qui expose le saint Sacrement ou le retire du lieu où il est exposé doit porter l'étole, quand même il ne ferait que servir un autre prêtre : on ne peut, sans avoir au moins cet ornement, toucher un vase qui renferme les saintes espèces. 2° Un prêtre qui se présente à la sainte table doit aussi porter l'étole. 3° Un prêtre qui se sert de l'étole pour servir un autre prêtre à l'exposition

on à la reposition du saint Sacrement ou pour la sainte communion, doit la prendre seulement pour ce moment et la quitter aussitôt après. 4° On excepte de ces règles les prêtres qui seraient revêtus de la chasuble, de la dalmatique ou de la tunique : ceux-ci peuvent toucher les vases sacrés qui renferment le Très-saint Sacrement sans prendre l'étole.

La première partie de cette règle, qui, d'ailleurs, résulte de tout l'ensemble des règles liturgiques relatives aux cérémonies de l'exposition et de la reposition du saint Sacrement, et à toutes celles où il y a lieu de toucher un vase sacré renfermant les saintes espèces, est appuyée sur le décret suivant. *Question :* « An recipienda sit in praxi « doctrina cujusdam anonymi auctoris asserentis, quod, ad deponen- « dum SS. Sacramentum a suo eminentiori throno, parentur in sacri- « stia sacerdotes tres, unus scilicet amictu, alba, stola, et pluviali ; « alii vero duo assistentes pluvialibus tantum super cottas, quorum « dignior assistens deponat ostensorium (notetur) quin utatur stola, « quia (ait ipse auctor) est pluviali indutus ? » *Réponse :* « Negative, « et ad mentem, juxta votum magistri cæremoniarum, nempe vel duos « assistentes sumere debere dalmaticam, et tunicellam, vel alium sa- « cerdotem cum cotta, et stola ponere et deponere debere ostenso- « rum cum SS. Sacramento. » (Décret du 17 sept. 1785, n° 4411, q. 1).

La seconde partie repose d'abord sur la rubrique du Rituel (*ordo Ministrandi sacram communionem*) : « Sacerdotes cum stola commu- « nicent » ; et sur celle du Cérémonial des évêques (l. II, c. 23, n. 6) : « Deinde antequam se purificet (episcopus), communicat... Sacer- « dotes qui stolam a collo pendentem supra cottam habere debent ».

La troisième partie repose, pour ce qui concerne l'exposition ou la reposition, sur ce décret : « Deficientibus ministris dalmatica et tu- « nicella indutis, sacerdos, vel ejus loco diaconus, in casu assistens « superpelliceo indutus, stolam assumet tantum quando occurrit, nam « semper eam retinere non licet ». (Décret du 12 août 1854. *Anal.* 14e liv.) Pour la sainte communion, la même règle se conclut de cette même décision, et tous les auteurs sans exception supposent que les

prêtres qui se présentent à la sainte table prennent l'étole seulement au moment de la sainte communion et la déposent aussitôt après.

La quatrième partie de cette règle est parfaitement claire pour ce qui concerne la sainte communion. A la messe pontificale du jeudi saint tous les chanoines qui sont revêtus d'ornements, communient avec les ornements dont ils sont revêtus, sans prendre l'étole. C'est le texte positif du cérémonial des évêques dont nous venons de citer une partie. Le texte entier porte : « Communicat primum diaconum et « subdiaconum, deinde omnes canonicos paratos et alios sacerdotes de « ecclesia, qui stolam etc... » Pour ce qui est de toucher un vase sacré renfermant le Très-saint Sacrement, on peut le faire aussi si l'on est revêtu d'un de ces ornements même sans étole, et il n'est pas nécessaire non plus d'avoir l'aube pour suppléer à l'étole, comme le dit cependant cette autre réponse, faisant partie de la même cause. *Question :* « Utrum retineri debeat, ut duo diaconi assistentes a late- « ribus episcopi in solemnissima processione Corporis Christi, et « feria V in cœna Domini, parentur amictu, alba, et dalmatica? Ratio « est dubitandi, quia Cæremoniale episcoporum cap. 23 et 33 « lib. II, non meminit stolarum? » *Réponse :* « Affirmative, quoad pri- « mum diaconum assistentem, in omnibus functionibus in quibus po- « nendum sit vel deponendum SS. Sacramentum ». (Ibid. q. 2.) Nous croyons devoir nous en tenir, avec notre auteur, à la décision donnée à Mgr l'Evêque de Moulins. *Question :* « Utrum stola supplea- « tur sive per pluviale aut planetam pro canonicis paratis communica- « turis in communione generali, sive per dalmaticam pro diacono as- « sistente calicem de manu episcopi accepturo in processione feriæ V « in cœna Domini? » *Réponse :* Affirmative juxta Cæremoniale episco- « porum, et dentur decreta ». (Décret du 12 sept. 1857, n° 5251, q. 26.) Nous ne comprenons pas ici la chape, quoique notre auteur et le maître des cérémonies qui a rédigé le *votum* pour ce décret pensent qu'on peut la comprendre. Nous ne serons pas assez téméraire pour nous inscrire en faux contre cette opinion, qui est celle de personnes beaucoup plus versées que nous dans la science liturgique. Nous observons seulement que rien, dans ce décret ou dans les autorités citées

dans le *votum* ne paraît contredire la décision donnée par la S. C., et citée à l'appui de la première partie de cette règle.

Nous extrayons ce *votum* des *Analecta* (23e livraison).

« Tam in communione generali totius cleri quam in processione « feriæ V in cœna Domini congruum habitum esse sive pluviale aut « planetam pro canonicis paratis, sive dalmaticam pro diaconis assi- « stentibus supra rochettum cum amictu, dubitare non sinunt Cæremo- « nialis episcoporum clarissima verba. Etenim, l. II, c. 23 de gene- « rali communione § 6 ita præscribitur : *Antequam* (episcopus) *se* « *purificet, communicat primum diaconum et subdiaconum, deinde* « *omnes canonicos paratos, et alios sacerdotes de ecclesia, qui stolam* « *a collo pendentem supra cottam habere debent*, etc. Et de proces- « sione hæc habentur § 12 : *Diaconus assistens, et non alius, cum* « *debitis reverentiis capit SS. Sacramentum* de altari, et illud stans « affert *episcopo genuflexo*. Et rursum, ut perventum fuerit ad sacel- « lum ubi sacramentum deponi debet, § 3 : *Cum episcopus fuerit* « *ante supremum gradum altaris, diaconus recipit de manu ipsius* « *stantis SS. Sacramentum genuflexus... et clauso ostiolo per dia-* « *conum assistentem*, etc.

« Quæ verba stolæ delationem canonicis non modo non præcipiunt ; « sed imo eos ab hac delatione excludunt. Cum enim jubeat Cæremo- « niale, eos qui communicaturi sunt, *stolam a collo pendentem supra* « *cottam habere*, evidens est ab hac præscriptione excludi canonicos, qui « parati cum sunt sive pluviali sive planeta supra rochettum cum amictu « (Cær. ep. l. I, c. 13, § 6 et l. II, c. 1, § 4), stolam supra cottam « deferre non possunt. Eadem ratione excluduntur diaconi assistentes, « qui perinde ac cæteri canonici adstare constanter solent induti dal- « matica supra rochettum.

« Nec sine speciali animadversione prætereunda sunt verba *non* « *alius*, quibus in textu allato, § 13, utitur Cæremoniale episcoporum. « Ne cui enim forsan videretur casu excidisse e calamo ea dispositio, « ac melius consultum iri, si SS. Sacramentum tractaretur a diacono « habente stolam, prudens sciensque huic suspicioni occurrit per ver- « borum contextum, *diaconus assistens* et non alius. Quid autem, quod

« hæc ipsa dispositio, iisdem fere verbis, jampridem legebatur in « cæremoniali Paridis Crassi, l. II, cap. 16 *de Missa per suffraganeum « seu de processione pro Sacramento per cardinalem reponendo in « Cœna Domini*. Ex celebri hoc cæremoniali, expleta missa, *canonici « capiunt solita paramenta, et duo ministri tunicellam et dalmaticam*, « nullaque prorsus facta stolæ mentione, ipse præscribit : per *eosdem « ministros canonicos paratos stantes eidem* (cardinali) *offertur adhuc « genuflexo Sacramentum*, etc., et paulo inferius : Minister paratus « genuflexus... Sacramentum de *manibus cardinalis stantis recipit*.

« Negandum tamen non est extare S. hujus C. decretum in Portu- « gallen. in qua, cum quæsitum fuisset, an quia Cæremon. ep. « 23 et 33, l. II, non meminit stolarum pro duobus canonicis « assistentibus, iidem diaconi debeant parari amictu, alba et dalmatica, « responsum est die 17 sept. 1785 ad 2 : *Affirmative saltem quoad « primum diaconum assistentem in omnibus functionibus in quibus « ponendum est vel deponendum SS. Sacramentum*. At præterquam « quod non satis intelligitur quomodo fieri possit ut ex duobus diaconis « assistentibus *saltem* primus paretur alba præter amictum et dalma- « ticam, extant tam antecedentia quam subsequentia decreta quibus « enunciata Cær. ep. præscriptio confirmatur. Siquidem in Altasinen. « die 1 martii 1684 declaratum est, quod *diaconus assistens a dextris « (indutus sola dalmatica) tradere debet SS. Sacramentum præsuli ce- « lebranti* (in solemnitate corporis Christi) *et ab ipso illud recipere*. « Et in Pisana 12 nov. 1831, quod *serventur in omnibus, etiam in « vestibus diaconorum assistentium, Cær. ep. et Memorialis rituum « dispositiones*. Et in Viglevanen. 6 sept. 1834, *ut, servetur Cær. « ep. lib.* III, *cap.* 33, *n.* 8, 17, 22. Neque omittendum esse arbi- « tror ob quamdam rationem paritatis in Andrien. 3 sept. 1661, « declarari *patenæ subpositionem per sacerdotem cotta indutum*, quæ « per dignitates agitur, retinendam.

« Quid autem sit Memorialis rituum de quo in Pisana, fateor me « ignorare, cum nullam de eo mentionem in rubricistis repererim. Id « tamen potui colligere inscribi : *Memoriali rituum majoris hebdomadæ*, « quo fortasse utebatur ecclesia Pisana. Quæcumque autem de illo

« feratur opinio, is § 9 dicitur non loqui omnino de stola quoad duos « diaconos assistentes in processione feriæ V in Cœna Domini.

« Stolam igitur in enunciatis functionibus necessariam non esse « canonicis et diaconis assistentibus paratis, eamque suppleri per plu- « viale et dalmaticam evincunt quæ hucusque attulimus testimonia : his « tamen addam, coronidis loco, praxim capellæ pontificiæ, in qua « nedum diaconus assistens in præfatis casibus stolam non habet, sed « et subdiaconus ipsemet apostolicus (qui certe stolam nec habet nec « habere potest) in missa pontificali quæ solemniter celebratur a Papa, « defert ab altari ad illius sedem pyxidem cum particulis consecratis.

« Idcirco proposito dubio respondendum censeo, *affirmative* juxta « Cæremoniale episcoporum, et dentur decreta ».

Sixième règle. — Lorsque le saint Sacrement est exposé, les prêtres et les diacres qui sont en adoration doivent porter l'étole sur le surplis, si c'est l'usage.

Cette règle résulte du décret suivant. *Question :* « Utrum servari « queat inducta consuetudo, ex qua dum SS. Eucharistiæ Sacramen- « tum publicæ venerationi expositum est, continuo duo clerici super- « pelliceo induti, diaconi autem et sacerdotes etiam stolam albam ha- « bentes ut in Cœna Domini, flexis genibus intra presbyterium assistunt, « quisque per horæ spatium ? » *Réponse :* « Affirmative juxta instru- « ctionem Clementis Papæ XI. » (Décret du 17 août 1832, n° 4714.)

Le texte de l'instruction de Clément XI, auquel cette réponse fait allusion, ne parle pas de l'étole. Il est dit (§ IX) : « Siano di continuo « uno o due sacerdoti, o almeno in altro ordine sacro costituiti, se « si potrà, vestiti di cotta ». Voici comment s'exprime Gardellini dans son commentaire (n. 8), rapportant en même temps l'enseignement de Cavalieri et de Tetamo sur ce point : « Sed en altera quæstio, *de stola* « scilicet adhibenda, vel non, a sacerdotibus ante expositum Sacra- « mentum orantibus. Lex silet, quæ unum tantum superpelliceum, « seu cottam, commemorat. Et quoniam lex pro Romana Urbe dicta « est, ideo censent Cavalerius et Tetamus ubique terrarum stolam su- « perpelliceo esse hac in actione imponendam ; in ecclesiis tamen Urbis « sacerdotes solo superpelliceo esse contentos, quin stola utantur, ob

« reverentiam debitam Pontifici, qui stola utitur extra sacramenta. « Verum res contra accidit, et parcendum scriptoribus morum Urbis « non satis instructis : siquidem Romæ constans consuetudo est super- « imponendi superpelliceo stolam, quam solummodo deponunt sacer- « dotes coram Sacramento orantes, et ad altaris latus secedunt, si ve- « neraturus sacram Hostiam summus Pontifex accedat. In solis pa- « triarchalibus stola non adhibetur, tum quia ecclesiæ sunt (ut ipsum « fert nomen) propriæ Pontificis, tum quia assistentia fit in habitu « chorali. » Mais, ni Gardellini, ni Cavalieri, ni Tetamo ne font mention de l'étole pour les diacres qui font l'adoration : ils semblent même l'exclure en indiquant le port de l'étole comme l'indice de la dignité sacerdotale. Quoi qu'il en soit, on peut donner l'étole aux prêtres et aux diacres qui font l'adoration, puisque cette pratique est autorisée par la Sacrée Congrégation.

Septième règle. — Il n'est pas nécessaire d'avoir l'étole sur le surplis pour toucher un vase sacré vide qui n'est pas purifié, ni pour ouvrir le tabernable sans y prendre soi-même le saint Sacrement.

La première partie de cette règle est appuyée, non-seulement sur la doctrine de tous les liturgistes, mais encore sur le décret suivant, dont notre assertion est la conséquence. « S. R. C.... declaravit.... « patenæ subpositionem per sacerdotem cotta indutum in communione « generali, quæ per dignitates agitur, esse retinendam. » (Décret du 3 sept. 1661, n. 2127.) Cette règle est aussi une conséquence de ce qui a été dit t. XIV, p. 475.

La seconde partie ressort de la rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. 25, n. 31) qui donne au sacristain l'office d'ouvrir le saint tabernacle à la procession du vendredi saint, quoiqu'il ne porte pas l'étole : « Sacrista aperiente capsulam ». Une note de Gardellini, au sujet d'un décret qui attribue au diacre la fonction de prendre le saint Sacrement dans le tabernacle à cette procession, confirme notre assertion : « Diacono hæc extrahendi Sacramentum a capsula actio tribuitur, « non aliter, sive sacristæ, sive sacerdoti cuicumque stola induto. « Adeo hoc verum est, ut ipsum Cær. ep., si quam functionem sa-

« cristæ assignat, non aliam assignat nisi capsulæ aperitionem. Et « rursus legitur § 31 : *Genuflexus super pulvino incensat triplici « ductu SS. Sacramentum, sacrista aperiente capsulam ;* extractio- « nis vero actionem primo diacono assistenti assignat : *Tunc primus « primus diaconus assistens accipit SS. Sacramentum de dicta cap- « sula, illudque in manibus episcopi adhuc genuflexi* reverenter col- « locat.... Nil mirum si S. C. nihil de stolæ colore proposito dubio re- « spondit, nam rubricæ inhærens, inductum abusum reprobare tantum « censuit, excludendo sacristam ab actione extrahendi SS. Sacra- « mentum, et si rubricam accurate servari decrevit. » (Gardellini, note sur le décret 4648.) Enfin, suivant la pratique usitée à Rome, à la messe basse d'un évêque, si le saint Sacrement est dans le tabernacle et s'il faut donner la sainte communion, le chapelain ouvre le tabernacle sans étole, et le prélat prend lui-même le ciboire.

Huitième règle. — On peut porter l'étole pour prêcher, si c'est l'usage.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant. *Question :* « Debent- « ne episcopi et sacerdotes concionem habentes adhibere stolam ? » *Réponse :* « Servandam esse immemorabilem consuetudinem ». (Décret du 12 nov. 1831, n. 4669, q. 21.)

Neuvième règle. — L'étole ne peut jamais être employée pour assister à une fonction sacrée présidée par un autre ; et aucune coutume ne peut autoriser à le faire. L'évêque diocésain lui-même ne porte l'étole que lorsqu'il assiste en chape comme premier célébrant.

Cette règle repose sur les décrets que nous citons ci-après à l'appui de la neuvième règle, et sur le suivant : « S. R. C. humillime expo- « suit sacerdos Angelus Fiordiponte archipresbyter et parochus colle- « giatæ ecclesiæ S, Laurentii et S. Mariæ novæ oppidi vulgo Toffia « nullius Farfen., ex antiquo more Archipresbyteros memoratæ eccle- « siæ consuevisse in omnibus ecclesiasticis functionibus, nimirum in « choro, in processionibus, in administratione sacramentorum uti stola, « quam quidem consuetudinem ad hæc usque tempora hodiernus pa- « rochus servavit. Verum cum in præsentiarum ab hujusmodi pacifica « possessione deturbetur, optimum duxit nihil immutare inconsulta

« hac sancta Apostolica Sede ; ac propterea a S. ipsa C. enixe petiit « declarari : an sibi liceat uti stola in omnibus ecclesiasticis functioni- « bus, quemadmodum semper servatum est, vel an debeat stolam as- « sumere tantum in administratione sacramentorum ? Et S. eadem « C. sub infrascripto die ad Vaticanum in ordinario cœtu coadunata, in- « frascripto secretario referente, omnibus mature libratis, responden- « dum censuit : serventur decreta, nimirum stolam adhibendam so- « lummodo in sacramentorum administratione. » (Décret du 26 avril 1834, n. 4724.) « Si Episcopus, dit Gardellini (note sur le décret « 4550), in sua diœcesi processionem sequitur, in qua vel canonicus « vel alter sacerdos defert aut SS. Sacramentum, aut sanctorum reli- « quias, non sibi stolam imponit, quia actu non exercet officium pon- « tificale aut sacerdotale, licet in sua diœcesi plenam habeat et exer- « ceat jurisdictionem ; erit-ne permittendum parocho intra limites pa- « rochiæ quod Episcopo in sua diœcesi non licet ? » Notre auteur cite à ce propos les paroles d'une instruction pastorale d'un évêque d'Allemagne (*Inst. past. epist. Eystett.* anno 1854, tit. xv, c. 1, § 6) : « Quomodo stolæ delatis permittenda erit parocho, actualiter suo mu- « nere sacerdotali non fungenti, quod ne Nobis quidem in nostra diœ- « cesi licet ».

Dixième règle. — On ne doit pas porter l'étole pour présider aux vêpres ou à un autre office. Si l'officiant devait prêcher ou donner immédiatement après les Vêpres la bénédiction du saint Sacrement, il ne serait pas dispensé de cette règle.

La première partie de cette règle est appuyée sur la rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. 3, n. 1) : « Canonicus hebdomadarius paratus pluviali.... super rochetto si eo utatur, aut super cotta » ; et sur les décrets suivants :

1er Décret. — *Question :* « An in ecclesia parochiali Castriniani « Alexanen. diœcesis hebdomadarius possit uti stola in canendis di- « vinis officiis, quamvis archipresbyter ejusdem ecclesiæ iis assistens « illam deferre consueverit ? » *Réponse :* « Neutri licere in casu præ- « dicto deferre stolam ; quæ tantum in sacramentorum administratione « et confectione adhiberi debet. » (Décret du 7 sept. 1658, n. 1915.)

2e Décret. — *Question :* « Utrum hebdomadarius debeat semper « in choro uti stola, vel absque ea peragere sua officia? Cæremoniale « enim episcoporum nihil de stola mentionem facit in decantandis ho- « ris canonicis. » *Réponse* : « Non debent uti stola. » (Décret du 4 août 1663, n. 2241, q. 3.)

3e Décret. — « Cum, non obstantibus S. R. C. decretis pluries « editis, et signanter in una Alexanen. diei 7 septembris 1658 (1915), « et Dalmatiarum die 4 augusti 1663 (2094, ad 3), quibus cavebatur « ne hebdomadarii, archipresbyteri, aliique uti possent stola in ca- « nendis divinis officiis, sed tantum in sacramentorum confectione et « administratione, eidem S. C. innotuerit hujusmodi abusum et vi- « guisse, et in præsens adhuc vigere penes archipresbyteros, et Pa- « rochos abbatiæ Nullius Farfen.; eadem S. C., audita prius in- « formatione RR. abbatis, ad mei infrascripti S. R. C. Secretarii re- « lationem, declaravit : Stolam non esse adhibendam, præterquam in « collatione et confectione sacramentorum, ideoque consuetudinem « in contrarium esse abusum per locorum ordinarios omnino eliminan- « dum ».— Facta autem per me secretarium de præmissis SS. D. N. « relatione, Sanctitas Sua sensum S.C. approbavit, benigne confirmavit, « et decretum evulgari mandavit. » (Décret général du 7 sept. 1816, n. 4524.)

4e Décret. — *Question :* « An decreta prohibentia delationem « stolæ ab hebdomadario assistente horis canonicis comprehendant « etiam tertiam cantatam solemniter cum ministris, et vesperas so- « lemnes? » *Réponse :* « Serventur decreta, ac præsertim generale no- « vissimum diei 7 septembris 1816, in quo comprehenditur etiam « casus expositus. » (Décret du 16 décembre 1828, n. 4645, q. 3.)

5e Décret. — *Question :* « Beatissimo Padre, il sacerdote Carlan- « tonio Romanelli arcidiacono prima dignità, e vicario capitolare « della chiesa cattedrale di Bitonto nel regno ni Napoli, divotamente « espone esser costume inveterato in quella cathedrale, che il cele- « brante per intuonar l'officio in coro indossasse la stola, e la ri- « tenesse durante la recita del medesima. Questo sistema, al quale « mai niun Vescovo si è opposto, viene ora contrastato dall'attuale « prefetto delle sacre ceremonie. E come che all'intiero capitolo dis-

« piace questa novità, così anche l'oratore in nome di quello ricorr e alla « Santità Vostra, ed umilmente implora che si degni permettere onde « si prosegua l'anzidetto inveterato costume. Che della grazia ec. ».

Réponse : « S. R. C... respondendum censuit : Negative, et servetur « decretum in Alexanen. die 7 sept. 1658, et in una Dalmatiarum diei « 7 aug. 1663 ». (Décret du 16 mars 1844, n° 4968.)

6° Décret.—« RR. Domine uti frater. Per recursum apud S. R. « C. nuperrime habitum a sacerdotibus una et canonicis collegiatæ « ecclesiæ oppidi Francavilla nuncupati istius Deitanæ diœcesis, scilicet « Dominico Forleo cantore, et Emmanuele Fòrleo capituli procuratore, « eidem innotuit archipresbyterum vel ejus substitutos in choro tem- « pore divini officii uti stola, quod maxime vetitum est ne fiat a de- « cretis ejusdem S. C., præsertim in generali diei 7 mense septembri « anno 1816 lato, atque a sa. me. Pio papa VII sua auctoritate et « confirmatione roborato, quo mandatur omnibus hebdomadariis, ar- « chipresbyteris, aliisque, ne possint uti stola in canendis divinis officiis « sed tantum in sacramentorum confectione et administratione, et con- « traria consuetudo declaratur abusus, per locorum ordinarios omni- « no eliminanda : item in una Volaterrana sub die 16 mense decembri, « anno 1828..... Ea propter S. C. hac die ordinariis in comitiis apud « Vaticanas Ædes coadunata, audita relatione a R. P. D. secretario « subscripto facta, satius duxit mandare, ut Amplitudini Tuæ scribe- « retur et significaretur hoc non licere juxta alias decreta, ac pro suo « munere provideret ne in choro deferatur stola ab archipresbytero « recensito aut aliis quibuscumque. Quæ certe consuetudo, seu de- « claratus abusus viget passim in hac Oritana diœcesi, atque etiam in « choro ipsius cathedralis, sicut a testibus fide dignis accepit eadem « S. C. permultis in circumstantiis. Ne ulterius itaque transgressioni « legis aditus pateat in universa hac diœcesi, curet Amplitudo Tua, ad « tramites decreti generalis, quod omnes indiscriminatim adstringit, « mandare ut in choro tempore divini officii stola amplius non appa- « reat, neque ab ullo sub quovis prætextu deferatur. » (Décret du « 14 juin 1845, n° 5027.)

7° Décret. — *Question :* « Num celebrans, ubi non est obligatio

« chori, in vesperis festivis vel votivis possit stolam induere, cum sit « veluti præeminentiæ signum in choro, maxime in ecclesiis ruralibus ? » *Réponse :* Negative juxta alias decreta. » (Décret du 11 sept. 1847, n° 5111, q. 5.)

A ces décrets, nous pouvons ajouter celui du 26 avril 1834, cité à l'appui de la règle précédente, celui du 27 août 1836, rapporté en second lieu à propos de la deuxième règle sur l'usage de l'aube, et enfin un décret tout récent sur lequel repose la seconde partie de la règle énoncée.

Ce décret est le suivant. « Parochus ecclesiæ dictæ *Valloires* in « diœcesi Maurianensi exposuit huic sanctæ Sedi Apostolicæ, quod in « omnibus diebus dominicis et festivis ibi vesperæ decantantur « cum totius parœciæ populi concursu, annuntiatur verbum Dei, fiunt « aliquando processiones, ac sæpissime benedictio cum SS. Sacramento « elargitur. Cum autem in hujusmodi vesperis sacerdos celebrans ab « immemorabili, ut dicitur, tempore sine pluviali stolam superpelliceo « imponere consueverit, orator ab eadem S. Sede postulavit, ut de- « declarare dignaretur : 1. An servari possit usus stolam deferendi ? « Quid, si annuntietur Verbum Dei in vesperis ? Quid, si deferatur « pluviale ? Quid, si in fine fiat processio, vel elargiatur benedictio « cum SS. Sacramento ? S. R. C. ad Quirinale subsignata die coadu- « nata in ordinariis comitiis, referente subscripto secretario, respon- « dendum censuit : Negative in omnibus, et serventur decreta, ac præ- « sertim generale diei 7 septembris 1816. » (Déret du 9 mai 1857, n° 5237.)

N'est-il pas étonnant qu'après des décisions si positives et si claires, on puisse encore soutenir la licéité de l'usage de porter l'étole pour présider à l'office et se permettre de le suivre ? Et cependant, c'est ce que nous avons tous les jours sous les yeux. Bien mieux, si quelques ecclésiastiques veulent se conformer à la règle, on les accusera d'intolérance, ou bien on les fera passer pour vouloir suivre envers et contre tous leur opinion personnelle. Nous laissons à nos lecteurs le soin de juger à qui s'adresse ce double reproche. Nous leur laissons encore le soin d'examiner à quoi s'rxpose un curé qui prescrit à ses vicaires de

prendre une étole pour présider à l'office. Si ceux-ci obéissent, en se basant sur ce principe, *lex non obligat cum tanto incommodo*, ils n'en pensent pas moins et le curé n'y gagne en aucune façon. Quand tout le monde veut de bon cœur se soumettre à la loi, on est toujours d'accord. Il en est de cette question comme de cette autre qui agita si fortement les esprits dans un diocèse de France à propos de la bénédiction du saint Sacrement, qu'un certain nombre d'ecclésiastiques croyaient pouvoir donner en chantant. Il en résulta un effet regrettable : comme il arrive toujours, les moins timides étaient les partisans de l'erreur ; les mieux intentionnés ne pouvaient pas les suivre et le public ne voyait autre chose que la division des esprits. L'ordinaire intervint et fit observer la règle. C'était le seul moyen d'arriver à bonne fin, et tout le monde devrait le comprendre.

Onzième règle. — On excepte de la dixième règle : 1° les vêpres ou les laudes solennelles en présence du Très-saint Sacrement exposé, auxquelles l'officiant doit porter l'étole ; 2° l'office des morts, pendant lequel l'étole peut toujours être employée, avec ou sans la chape.

La première partie de cette règle repose sur une réponse du cardinal préfet de la S. C. du 3 octobre 1851, dont nous avons pu nous procurer le texte authentique, et sur l'enseignement de Baldeschi. La raison de ce rit est qu'il faut avoir une étole pour encenser le Très-saint Sacrement exposé.

Quant à l'office des morts, nous lisons dans le Cérémonial des évêques, au chapitre où il est question de la commémoraison des fidèles trépassés (l. II, c. 10, n. 10) : « Canonicus hebdomadarius, paratus « pluviali nigro supra rochettum vel cottam, aut saltem stola nigra. » D'après M. de Conny (*Cérém.* 3e éd., p. 365), la raison de ce rit est le chant des prières qui suivent l'antienne du *Magnificat*, et le prêtre pourrait ne prendre qu'à ce moment la chape ou l'étole. Mais on peut avoir ces deux ornements.

Les décrets relatifs à ce point sont les suivants :

1er Décret. — *Question* : « Utrum in exequiis sacerdos qui stolam « vel etiam pluviale nigri coloris assumpserit prodeferendo cadavere in « ecclesiam, possit stolam vel pluviale nigri coloris retinere ad ca-

« nendum nocturnum officii mortuorum..? » *Réponse* : « Posse ». (Décret du 12 août 1854, n. 5208, q. 4.)

2° Décret. — *Question :* Utrum in die tertia, septima, trigesima et « anniversaria cæterisque aliis diebus, sacerdos assumere possit sto- « lam et pluviale ab initio officii mortuorum quod cantatur ante mis- « sam ? » *Réponse* : « Posse. » (Ibid., q. 4.)

Douzième règle. — Un curé, ou tout autre supérieur d'une église ne porte pas l'étole pour recevoir un prélat à l'entrée de l'église.

Cette règle est appuyée d'abord sur la rubrique du Pontifical, d'après laquelle le curé ou supérieur doit être revêtu du surplis et de a chape, « primam dignitatem habens indutus superpelliceo et plu- « viali pretioso »; et sur le décret suivant. *Question :* « In receptione « prælati ad ecclesiam hisce locis solet superior ecclesiæ ad januam « ecclesiæ ipsius eum excipere, et eidem porrigere aspersorium in- « dutus superpelliceo et stola. Quæritur an supradicto in casu usus « stolæ tolerari possit? » *Réponse :* « Negative ». (Décret du 16 avril 1853, n° 5183, q. 31.)

Treizième règle. — Le port de l'étole n'est pas un signe de juridiction ; ni le décret du 2 décembre 1692, ni le privilége des curés de certaines villes de porter l'étole en corps dans les processions générales n'autorisent la doctrine contraire.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant : « Cum stola sit si- « gnum officii, non jurisdictionis, stolam ipsam assumendam ab illo qui « exequias persolvit, sive parochus sit, sive alius sacerdos pro paro- « cho ». (Décret du 21 juin 1855, n° 5221, q. 2.)

Les auteurs les plus recommandables sont unanimes sur ce point. Gardellini y revient à plusieurs reprises dans ses notes sur les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites. Le savant rubriciste s'exprime en ces termes (note sur le décret 4550) : « S. C. indulgens « parochis Tudertinis facultatem deferendi stolam in ecclesiasticis func- « tionibus, posuit limitationem simulque conditionem : *in casu de quo « agitur, dummodo collegialiter incedant* ; ne per indultum aliquid « additum parochorum juribus censeatur.... Errant qui putant sto- « lam esse jurisdictionis signum. Distinctivum officii est in illis dum-

« taxat actionibus quæ sacrum illud exigunt indumentum... Nullibi « legitur quod delatio stolæ nedum signum sit sacerdotalis dignitatis, « quando exercitium ordinis ejusdem usum requirit, verum etiam ha- « beatur ut signum jurisdictionis... Quod si stolæ delatio signum es- « set jurisdictionis, Benedictus XIV haud concessisset parochorum « collegio ejusdem usum in publicis supplicationibus ipso supremo « Pastore præsente; sed honorificum hoc signum eis dedit, ut nobile « ipsorum collegium a cæteris presbyteris distingueretur, eodem fer- « me modo, quo capitula distinguuntur ex usu rocchetti, almutiæ, aliis- « que id genus insigniis. » Le même auteur dit ailleurs (note sur le « décret 4615, q. 1) : « Stola sacerdotale indumentum est, non si- « gnum jurisdictionis ». Nous lisons dans les commentaires sur l'instruction clémentine (§ 9, n. 9 et 10) : « Usus etiam stolæ non ita « accipi semper debet extra sacramenta, ut sit signum jurisdictionis, « superioritatis, et officii; sed, præcise ab actuali exercitio, ut vestis « sacerdotalis, seu ut distinctivum sacerdotii consideratur ». L'auteur cite alors le ch. *Ecclesiastica*, dist. 23, et plusieurs conciles. Au XVIIe siècle, dit notre auteur, les auteurs français reconnaissaient cette doctrine. Il cite ces paroles de Thiers (*Disceptatio de stola*, c. 16, q. 165) : « Errant toto cœlo qui stolam notam esse jurisdictionis opi- « nantur ».

On voit assez par ces citations que, bien loin qu'il faille voir un signe de juridiction dans le port de l'étole, accordé aux curés de Rome et des autres villes dans les processions générales, cette concession prouve le contraire. Quant au décret dont nous avons parlé et qui pourrait être la matière d'une objection contre notre thèse, en voici le texte : « Ad « sedandam controversiam obortam inter rectores curatos parochia- « lium ecclesiarum et inter canonicos et archipresbyteros cathedralis « Sulmonen. civitatis super prærogativa deferendi stolam et pluviale, « ac præcedendi in itinerario cum ad dictas parochiales ecclesias cada- « vera efferuntur, C. S. R. censuit : In processione funebri, ubi ca- « daver defertur, dictos canonicos et capitulum cathedralis ecclesiæ « Sulmonis præcedere debere, et parochum deferre stolam, tanquam « suæ in cadaver illud jurisdictionis signum, quemadmodum et Romæ

« servatur. » (Décret du 2 décembre 1592, n° 35.) Ici le mot *jurisdictionis* est employé dans un sens large, et pour désigner l'exercice actuel de l'office propre d'un prêtre, comme l'ont fait les auteurs en diverses circonstances. « Non me latet, dit encore Gardellini (note sur « le décret 4550), scriptores nonnullos, ac eos præsertim qui agunt « de re parochiali quoad usum stolæ relate ad parochos jurisdictionis « nomen usurpare. Sed si bene sentio, jurisdictionis nomen confundunt « cum officii simul ac ordinis exercitio. Nemo invidet parochis dela- « tionem stolæ in quibusdam actibus qui ad ipsos privative pertinent, « neque ab aliis possunt exerceri nisi de parochi jussu aut consensu ; « et stola utique in his denotat officium quod exercent, non autem ju- « risdictionem, nisi jurisdictio lato modo accipiatur pro actuali exer- « citio officii quod exigit stolæ usum. Id verificatur in funeri- « bus defunctorum , in quibus parochi stolam adhibent quousque « exercent officium, deponunt dum alter subintrat in eodem munere. « Hinc fit, ut parochus associando funus stolam retineat in transitu « per alterum territorium, exuat vero, dum ultimum vale dicit defuncto « ad januam ecclesiæ in qua est tumulandus. Cur autem ita ? Quia « transiens per alterius territorium actu exercet officium quod stolam « requirit : perventus ad ecclesiam tumulantem , ejusdem officii « exercitium cessat. Quod si revera stola esset signum jurisdictio- « nis, dimittenda foret statim ac alienum territorium ingreditur. « Atque ita S. R. Rotæ intelligendæ sunt decisiones. » Le même auteur ajoute un peu plus loin les paroles suivantes : « Hinc fit, ut « stolæ usus in parochis haberi nequeat tanquam signum jurisdictionis, « nisi lato modo accipiatur pro exercitio proprii officii, ita ut officium « sit cum actuali ordinis exercitio conjunctum. Qua significatione re- « tenta, vix usurpari poterit jurisdictionis vocabulum quoad delationem « cadaverum et exequias super iis peragendas. Adhibent utique stolam « in aliis pluribus functionibus quæ ad ipsos privative spectant ; sed « ideo adhibent, quia hujusmodi actiones stolæ delationem necessario « requirunt, ut sunt sacramenta, sacramentalia, etc.; minime vero ad « demonstrandum per extrinsecum illud signum quod ipsi sunt desi- « gnati ministri, et jurisdictione fruuntur. Quod si actio non exigeret

« stolæ usum, et nihilominus parochus eam deferre vellet, interverterе-
« tur ordo adhibendi sacra paramenta, stolæque delatio ut vana quæ-
« dam ostentatio habenda foret. Pone casum, quod in solemni sup-
« plicatione ducenda per ambitum alicujus parochiæ, SS. Sacramentum
« deferat aut cardinalis, aut Episcopus, aut canonicus, aut alius sim-
« plex sacerdos ; is duntaxat debet uti stola, neque parocho licet ejus-
« dem delatio, quia actu non exercet officium sacerdotale erga sacra-
« mentum. »

Nota. — Pour ce qui regarde le privilége de certains curés de porter l'étole en corps dans les processions générales, la Sacrée Congrégation a déclaré dans un cas particulier, qu'une possession centenaire pouvait les y autoriser. Le décret est le suivant : « An parochi, « attenta consuetudine centenaria, qua semper pacifice usi sunt, ma-
« nutenendi sunt in possessione... in processionibus... vestiendi sto-
« lam circa collum virtute possessionis hujusmodi, ut a reliquo clero,
« qui parochos debet præcedere, distinguantur ? » *Réponse :* « Affir-
« mative ». (Décret du 5 mars 1825, n° 4615, q. 1.

Quatorzième règle. — Lorsqu'un prêtre porte l'étole sur l'aube, il la croise sur la poitrine : l'évêque la porte pendante des deux côtés, sur l'aube comme sur le rochet.

Cette règle résulte des rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques. Nous lisons dans les rubriques du Missel (part. II, t. I, n. 3 et 4) : « Sacerdos... ambabus manibus accipiens stolam... imponit
« medium ejus collo, ac transversando eam ante pectus in modum
« crucis, ducit partem a sinistro humero pendentem, ad dextram, et
« partem a dextro humero pendentem, ad sinistram... Si celebrans
« sit episcopus, non ducit stolam ante pectus in modum crucis, sed
« sinit hinc inde utrasque extremitates pendere. » La rubrique du Cérémonial des évêques est ainsi conçue (l. II, c. 8, n. 14) : « Dia-
« conus... stolam... episcopo deosculandam offert, eamque super ejus
« humeros applicat ita ut... nec transversa sit in modum crucis, sed
« æqualiter ante pectus pendeat. »

La raison de cette différence est que les évêques portent la croix pectorale, comme l'exprime la rubrique du Missel (*Ibid.*) : « Antequam

« accipiat stolam, accipit parvam crucem pectoralem, quam osculatur « et collo impositam sinit ante pectus chordulis pendere. » Dans plusieurs liturgies françaises, on avait dénaturé ce rit, en mettant au pontife la croix pectorale par dessus la chasuble, soit en attendant pour la lui mettre qu'il fût revêtu des ornements, soit en la faisant passer pardessus chacun d'eux après l'avoir mise à son cou avant l'étole.

De ces rubriques, les auteurs concluent que jamais le prêtre ne doit porter l'étole sur l'aube sans la croiser, quand même ce ne serait que pour quelques instants.

Telles sont les règles liturgiques sur l'usage de l'étole. Puissent-elles être bien comprises et fidèlement observées pour la plus grande gloire de Dieu, que procurera toujours la pratique de l'obéissance aux lois de la sainte Eglise? P. R.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. *Un prêtre a fait la bénédiction d'une cloche sans être pourvu d'un indult apostolique : cette bénédiction est-elle valide?* — II. *Peut-on transférer au 16 janvier l'office du deuxième dimanche de l'Épiphanie, si cet office ne peut pas être fait avant la Septuagésime?*

Ces deux questions, qui nous sont adressées, ont déjà été traitées dans notre *Revue*.

Pour la première, il suffit de se reporter à ce qui a été dit t. VI, p. 159, t. VII, p. 51, et t. XVII, p. 69. On en conclut que la bénédiction d'une cloche faite par un prêtre sans une délégation immédiate ou médiate du Saint-Siége est invalide. Aux documents rapportés dans les articles auxquels nous renvoyons, nous pouvons ajouter les réflexions des nouveaux éditeurs du savant commentaire de Catalani sur le Pontifical (*de Benedictione signi vel campanæ*, n. 6) : « Frustra contendérent se legitime agere ii qui apud Gallos seu benedictionem campanarum simplici presbytero committunt, seu etiam dictam benedic-

« tionem exequuntur, licet nec episcopali charactere insigniti sint, nec « apostolico privilegio decorati. Ex quo enim fonte novimus ea quæ « episcopis et ea quæ sacerdotibus competunt, nisi ex libris liturgicis « quos Sedes Apostolica pro usu omnium ecclesiarum evulgavit? Porro « ritualem librum edidit in quo referuntur cuncta quæ a presbyteris « peragi possunt, et pontificalem codicem ritibus ab episcopis cele- « brandis refertum; unde patet evidentissime quod si episcopus rituali « quomodolibet uti possit, non ideo simplicem presbyterum licite at- « tentare ritus quæ in pontificali referuntur. Libentissime fatemur esse « quasdam benedictiones absque sacrorum oleorum usu, quæ ab epi- « scopis, gravibus de causis, quibusdam in diœcesi presbyteris dele- « gari possunt; at præfatæ benedictiones in rituali collocatæ sunt, « cujus partem efficiunt. Nunquam autem visum est rituale romanum, « quod universale publicatur, habere inter benedictiones etiam reser- « vatas illam qua campanæ initiantur. Non ignoramus plurima in Gal- « liis edita fuisse diœcesana ritualia in quibus legitur forma benedi- « cendæ campanæ a simplici presbytero, per delegationem Episcopi, « sed factum a quocumque attentatum disciplinæ generali præjudicare « nequit, et nulli dubium est talem licentiam a Sede Apostolica repro- « bari, quæ vetat pontificales ritus in rituale sacerdotum intrudi, et « docet benedictiones ab iis quibus non competit illas operari, non « tantum illicitas esse, sed prorsus invalidas. Quæ cum ita sint, nihil « aliud superest, nisi ut penitus a talibus campanarum benedictionibus « abstineatur, vel a Sede Apostolica episcopi quorum interest veniam « petant ut possint aliqui sacerdotes, ex pontificia delegatione, ob lo- « corum nimis dissitorum necessitates, campanas aliquando initiare, « secundum ritus in pontificali statutos, in quibus nihil innovari « potest. »

La deuxième question a été résolue t. VII, p. 380. Il a été montré que la fête de saint Marcel doit être transférée pour faire place à l'office du deuxième dimanche après l'Épiphanie toutes les fois que le dimanche de la Septuagésime arrive le 18 ou le 19 janvier. On suppose que la fête du saint martyr se célèbre du rit semi-double, suivant le calendrier général : cette règle ne pourrait plus avoir son application

dans les églises où saint Marcel serait du rit double, comme il a été dit pour saint Hilaire au même lieu, p. 379. Tous ces principes sont exposés dans le *Cérémonial selon le Rit romain*, 4e éd., t. I, p. 75, et on supplée dans cette édition à une lacune existant dans l'opuscule intitulé *Exposition des rubriques du Bréviaire romain*, et signalée par celui de nos abonnés qui nous propose cette difficulté. P. R.

DÉCRET DE LA S. C. DES RITES

SUR LE REPOSOIR DU JEUDI SAINT.

La Sacrée Congrégation des Rites a rendu tout dernièrement un décret relatif au reposoir du jeudi saint. Ce reposoir est principalement un autel sur lequel se trouve un tabernacle et six chandeliers. Cet autel est orné, et le saint Sacrement y reçoit les mêmes honneurs que s'il était exposé. On veut par ce rit célébrer aussi solennellement qu'il est possible de le faire en ces jours, l'institution de la sainte Eucharistie. Il n'y a aucun rapport entre le reposoir du jeudi saint et le tombeau du divin Sauveur, malgré la dénomination qui lui est donnnée de *tombeau* ou de *chapelle du sépulcre*, comme il a été observé t. XIII, p. 184. Il n'est donc pas à propos de disposer cette chapelle comme si elle devait représenter le sépulcre de Notre-Seigneur; il ne faut pas oublier non plus que, depuis le dimanche de la Passion jusqu'au samedi saint, toutes les images doivent disparaître. Chaque fois enfin qu'il y a lieu de représenter un mystère, il faut veiller à l'exactitude des faits que l'on représente. Tel est le but du décret suivant :

« RR. D. Bonaventura Rizo Episcopus Salten., S. R. C. exposuit « quod altaria ecclesiarum diœceseos sibi commissæ in quibus Feria V « in Cœna Domini SS. Eucharistiæ Sacramentum asservatur perpulchre « quidem ornari soleant, attamen absque statuis, imaginibus aliisque « repræsentationibus. Verum regulares missionarii ordinis Seraphici

« sancti Francisci in hac civitate a duobus vel tribus annis statuas et « alia similia ponere cœperunt in hunc modum, videlicet : Passionis « dominicæ aliquas scenas repræsentant, imagines et statuas de novo « absque Episcopi approbatione collocant, imo etiam hoc præsenti anno « imaginem Domini nostri Jesu Christi in horto orantis, et angelum « ipsum confortantem possuerunt, ita tamen ut, positis genibus, manibus « ad cœlum extensis, tunica aperta et pectore discoperto et denudato, « appareat, nulla habita ratione narrationis evangelistarum, nempe, « S. Matth., cap. XXVI, v. 32, usque ad 47 ; S. Luc., cap. XXII, v. 41, « usque ad 47 ; S. Marc., cap. XIV, v. 35, usque ad 43 ; S. Joan., « cap. XVIII, v. 4 et seq., unde accidit, ut quidam litteralis narrationis « S. Evangelii veracitatem alteri cuidam libro postponerent, quod mi- « rum non est in hisce regionibus, in quibus Bibliorum studium non « multum curatur.

« Judas etiam apparebat ad Dominum accedens cum cohorte in actu « ipso orationis et confortationis, apostolorum dormientium statuis lon- « gius apparentibus, ut si Dominum in actu orationis repente inve- « nisset, quod procul dubio textui evangelico contradicit, cum, juxta « ipsum, Dominus Jesus, postquam oravit, discipulis annuntiaverit « proditoris adventum, et processerit Judæ et cohorti in occursum. « Porro, hæc omnia fidem in evangelium et litteralem SS. Evangeli- « starum narrationem minime servant, sed potius contradicunt, cum « plures, prout repræsentatum est, et non prout narratur in Evangelio, « accidisse crediderint.

« Accedit, quod SS. Sacramentum, sub talibus statuis et arborum « picturis, in quadam parvæ speluncæ specie et super plano presbyterii « collocatum sit, quin collocaretur, nec collocari possit super altare et « super eo sex candelabra, etc., juxta præscriptum cæremon. episco- « porum, l. II, cap. 23, n. 2 et Rubric. Missal. dicta Feria V in Cœna « Domini. Super dictam etiam speluncæ speciem, et super SS. Sacra- « mentum laicus quidam conventus. continuo ascendebat et deambu- « labat, lampades, quæ erant coram statuis, curandi gratia, coram po- « pulo circumstante.

« Præterea populus magis ad statuas et picturas, quam ad SS. Sa-

« cramentum attendit, et plurimæ irreverentiæ locum habent in hisce « repræsentationibus, quæ etiam usque post sanctum diem Paschæ « asservantur.

« Attentis expositis et scandalis quæ occasione hujusmodi repræ- « sentationum vitari non possunt, ab eadem Sacra Congregatione hu- « millime postulavit solutionem sequentium dubiorum.

« I. Utrum hujusmodi repræsentationes in sacello, in quo feria V « majoris hebdomadæ reponi debet altera hostia consecrata tolerari « possint.

« II. Et quatenus negative ad primum : an regulares ab Episcopo « coerceri possint ad hujusmodi repræsentationes non faciendas.

« Quum autem hæc dubia super quibus votum suum typis cusum « exaravit alter ex apostolicarum cæremoniarum magistris in ordinariis « sacrorum rituum comitiis, hodierna die ad Vaticanum habitis, retu- « lisset EE. et RR. D. cardinalis Aloisius Bilio hujus causæ ponens « constitutus, EE. RR. Patres sacris tuendis ritibus præpositi, omnibus « mature perpensis ac consideratis, rescribendum censuerunt :

« Ad I. Usum expositum esse contrarium cæremoniali episcoporum « et rubricis missalis romani, et in casu de quo agitur episcopus curet « illum eliminari etiam auctoritate Sacræ Rituum Congregationis.

« Ad II. Provisum in primo.

« Atque ita rescripserunt die 26 septembris 1868. »

P. R.

A propos des cérémonies de la Semaine sainte, on nous adresse la question suivante :

Quelle cérémonie peut faire, pendant la Semaine sainte, dans une petite chapelle, avec un seul clerc, le prêtre qui la dessert ? Peut-on préparer le reposoir du Jeudi saint à l'unique autel qui s'y trouve ? Comment alors faire les cérémonies du Vendredi et du Samedi saints ?

La solution de ces difficultés nous paraît assez facile.

1° Les cérémonies prescrites aux jours marqués sont, de leur nature, des cérémonies solennelles, tellement qu'on ne peut les faire sans

solennité que dans des cas exceptionnels ; encore le *Memoriale Rituum* exige-t-il au moins trois clercs : le Samedi saint, il en faut quatre. Cette concession est faite en faveur des églises paroissiales qui sans cela seraient privées des cérémonies de la Semaine sainte. Lorsqu'on ne peut pas se procurer trois clercs, il faut se contenter de dire une messe basse le Jeudi saint, avec la permission de l'Ordinaire, permission qui doit se demander de nouveau chaque année. Telle est la disposition de la S. C des Rites, comme on le voit dans le préambule du *Memoriale Rituum*. Il faut absolument trois clercs

2° On pourrait faire le reposoir à l'autel principal si le prêtre célébrait la messe à un second autel qui serait préparé à un autre endroit de la chapelle. Celui-ci deviendrait pour la circonstance l'autel principal et servirait en même temps pour l'office du Vendredi saint. Car, d'un côté, on ne peut pas faire le reposoir sans faire l'office du Vendredi saint ; de l'autre, il faut un autel pour cette fonction. Nous ne supposons pas que l'on puisse penser à la célébrer à l'autel du reposoir : ce serait, en liturgie, une de ces énormités dont n'approcherait pas la célébration d'une messe de *Requiem* devant le saint Sacrement exposé.

3° Pour le Samedi saint, la difficulté cesse. Le saint Sacrement a été mis à la sacristie au plus tard après la fonction du vendredi, et deux autels ne sont pas nécessaires ce jour-là. P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

Le Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, rédigé par les plus savants professeurs et docteurs en théologie de l'Allemagne catholique moderne et traduit par Goschler, Ch., docteur ès-lettres, licencié en droit. — 26 volumes in-8° à 2 colonnes. Paris, Gaume frères et Duprey, 3, rue de l'Abbaye. 150 fr.

On a souvent reconnu l'utilité des Dictionnaires encyclopédiques sur l'ensemble ou sur telle branche déterminée des sciences humaines. L'*histoire naturelle* de Pline, le *Speculum* de Vincent de Beauvais et les *Sommes théologiques* du moyen-âge, témoignent avec éclat, par l'accueil qu'ils reçurent, aussi bien que par les noms de leurs auteurs, que le besoin de ces sortes d'ouvrages ne s'est pas seulement fait sentir à notre époque. Le XVIIIe siècle, aussi avide de profiter des études faites dans les âges antérieurs qu'il était peu propre à les continuer, nous fournit cinq grandes encyclopédies qui ont eu chacune la prétention d'embrasser l'universalité des connaissances de l'époque et d'en être le répertoire : le *Dictionnaire des arts et des sciences* de Th. Corneille (1708), le *Dictionnaire universel* publié en Allemagne par J. Th. Jablonsky (1721), celui de l'éditeur Zedler (1732-52), la *Cyclopedia* de Chambers qui, après avoir paru en Angleterre, fut bientôt traduite en italien (1728) et enfin l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert (1751-80), dans laquelle on a reproduit, en bien des cas, le travail de Chambers. De nos jours, les travaux du même genre sont devenus beaucoup plus nombreux. Ils se répandent, et leur succès témoigne de la confiance qu'ils inspirent autant que des besoins auxquels ils répondent.

Que ces sortes d'ouvrages préparent les esprits à des connaissances

plus profondes, qu'en multipliant les secours ils contribuent à rendre les études faciles, qu'ils puissent, jusqu'à un certain point, nous épargner beaucoup de lectures inutiles, par de bons extraits ou de consciencieuses analyses, c'est ce qui ne saurait faire l'ombre d'un doute pour personne. Mais, il faut bien l'avouer, la plupart de ces livres, et leur succès même, indiquent surtout la décadence des études et ne sauraient jamais tenir lieu des sources à ceux qui veulent s'instruire sérieusement. Nous comprenons un *Dictionnaire de la conversation,* beaucoup plus aisément que nous ne comprenons un *Dictionnaire de Médecine* ou de *Théologie.* Cependant, il peut se faire que, composés dans de certaines conditions, ces derniers ouvrages présentent aussi une incontestable utilité.

Tel nous paraît être le *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique,* que M. Goschler a fait passer dans notre langue et qui jouit en Allemagne de la plus grande faveur. Avant de justifier cette appréciation, remercions les éditeurs, MM. Gaume frères et Duprey, d'avoir bien voulu apporter les soins les plus consciencieux à la publication de cet ouvrage. Rien n'y manque de ce qui rend un livre facile à manier, agréable à lire : le format, l'exécution typographique et le bon marché relatif en font un ouvrage de bibliothèque accessible à MM. les ecclésiastiques et destiné à leur rendre les plus grands services.

Nous avions en France le *Dictionnaire de Théologie* de Bergier. Le cardinal Gousset l'a annoté afin de le mettre au niveau de la science actuelle : mais, quel que soit le mérite de cet ouvrage, nous devons avouer que celui dont nous parlons lui est de beaucoup supérieur. Il touche à un plus grand nombre de questions; il les traite avec plus d'étendue, et les développements qu'il leur donne sont marqués au coin de la meilleure science théologique. Toujours attachés aux vrais principes, les théologiens de Fribourg, réunis autour de M. Wetzer et de M. Welte, ont, de plus que Bergier, une connaissance approfondie des questions de philologie et d'exégèse contemporaine et l'habitude de la lutte avec les philosophes et les exégètes rationalistes dont les erreurs se sont répandues en France, après avoir subi un verdict contempteur de l'autre côté du Rhin. On sait combien le *Dictionnaire théologique* a de crédit auprès

des savants allemands. Une réunion de catholiques, tenue récemment, avait émis un vœu relatif à la révision de cet ouvrage, révision qui devait avoir pour but de le compléter. La dernière assemblée des catholiques allemands a renouvelé ce vœu, et cette résolution a été approuvée, comme la première fois qu'elle s'est produite, par tout ce que la presse allemande compte d'organes dévoués aux intérêts de l'Église. En France, nous constatons avec bonheur les premiers succès de la traduction. Deux éditions sont déjà épuisées, et l'on nous annonce, pour le mois de mars prochain, la publication du tome 1er de la 3e édition, revue avec le plus grand soin. Il eût été difficile de trouver un moment plus favorable. A l'heure où le concile va discuter une foule de questions théologiques, il sera du plus haut intérêt d'être mis au courant de ces questions, et le *Dictionnaire encyclopédique* est à même, par les documents qu'il fournit, de rendre ce service à ceux qui seront désireux d'arriver à les connaître rapidement. L'usage de ce livre a été fort simplifié par le volume consacré à la *table analytique*, dont la méthode et la clarté n'échapperont à personne.

Quelques considérations générales peuvent nous aider à montrer l'utilité de cet ouvrage.

Les études de théologie catholique ont pris, depuis un demi-siècle, une grande extension en Allemagne. Ce sera la gloire des Universités germaniques d'avoir favorisé ce développement. Tandis que, pressés par les occupations d'un ministère auquel nous suffisons à peine, nous ne faisons guère de théologie que pour nos besoins, en Allemagne, il est une foule d'hommes qui y consacrent leur vie et leur activité. Ils ont, eux aussi, leurs luttes à soutenir ; mais elles ont été portées sur un autre terrain que celui sur lequel nous nous trouvons. Ces luttes sont plus scientifiques que morales ; et pendant que nous étions occupés à ramener des masses égarées par des erreurs pratiques, les théologiens allemands se sont mis à l'œuvre afin de dégager la vérité doctrinale des nuages dans lesquels une fausse science l'enveloppait. Il y a, entre les ennemis de l'Église chez nous, et les ennemis de l'Église en Allemagne, une différence profonde. Les premiers ont été des gens d'esprit, peu ou point savants, médiocre-

ment préoccupés de scruter les bases de la foi. Leur action a surtout consisté à se moquer et à amonceler des plaisanteries de mauvais goût autour des Livres saints ; ils ont aussi essayé de tourner en ridicule la plupart de nos dogmes et jusqu'aux titres de notre foi. L'abbé Guénée a fait rire, à son tour, aux dépens de Voltaire, et la cause a été jugée entre celui-ci et son contradicteur. J'ai cité Voltaire parce que c'est le coryphée de l'erreur en France et que de récentes tentatives de réhabilitation m'ont fait songer à lui : j'aurais pu en citer d'autres qu'on ne lit plus et dont les œuvres n'ont pas même obtenu un fugitif éclat. En somme, nous n'avons eu parmi nous que des contradicteurs très-inférieurs, et l'affirmation catholique a toujours prévalu.

En Allemagne, au contraire, la vérité chrétienne a été sapée en elle-même et jusque dans ses bases essentielles, avec plus de talent, et surtout plus d'érudition. Quand le fougueux évêque anglican du Cap a voulu porter la négation dans le pays du sérieux par excellence, il a tout simplement mis à l'usage des lecteurs anglais les erreurs de l'école de Gœttingue et de l'école de Tubingue. En France, on a essayé aussi de populariser ces mêmes erreurs dans une *Revue* qui a dû son prestige temporaire, plutôt aux œuvres littéraires qu'elle reproduisait avec quelque élégance, qu'aux travaux théologiques qu'elle avait la prétention de vulgariser parmi nous. La Réforme n'a pas suffisamment ébranlé chez les catholiques français les bases de la foi, pour que les incertitudes entassées autour d'elles par des imaginations en délire puissent avoir un succès durable. Nous laissons leur mirage aux théologiens apprentis de Genève ou de Strasbourg. Ils rajeunissent ainsi le Protestantisme un peu vieilli : c'est une tactique qui en vaut une autre, et qui leur profite assez bien.

Toujours est-il que ces jeunes théologiens s'abritent, eux aussi, sous le prestige de la « science allemande » et que, s'ils n'ont pas le mérite d'inventer les erreurs qu'ils propagent, ils ont au moins celui de réussir auprès d'un certain public et de lui laisser croire qu'ils ne sont pas complétement dénués d'érudition. Dans nos pays protestants, nous entendons souvent parler de l'école allemande, de l'exégèse allemande ; nous entendons citer les noms de Herder, de Wette, de Baur,

d'Ewald, et d'autres encore, et ce n'est pas M. Renan qui les a fait connaître. Ceux qu'on appelle « pasteurs » ont appris à balbutier ces noms-là en Alsace ou en Suisse ; ils les ont repassés dans la bouche en revenant parmi nous et, aujourd'hui, ils les prononcent en gens exercés. On se croirait enfin en pleine Germanie si, peu au courant de ce qui s'y passe, on ne savait pas discerner ces nouveaux geais parés des plumes du paon.

Que mes lecteurs me pardonnent le ton avec lequel je traite nos néo-germains. Je les entends trop souvent pour les prendre au sérieux, n'eussé-je pas recueilli parfois de leur bouche les aveux les plus significatifs. Mais enfin, telle est la situation : le Protestantisme est à son âge de renaissance ; c'est un grison qui se fait teindre les cheveux et la barbe et la teinture porte nom « science allemande ». Il est bien évident, qu'en un pareil état de choses, nous devons tâcher de nous renseigner sur ce qui se passe de l'autre côté du Rhin. Il faut nécessairement que nous connaissions les personnages, devenus des spectres, dont on nous menace : il faut que nous sachions où en sont les études théologiques de ce pays des fantômes, qui n'a point perdu son caractère, grâce aux aptitudes légendaires des *ciceroni* qui nous le montrent.

Or, aucun ouvrage n'est aussi capable de nous faire connaître l'état de la théologie en Allemagne que le *Dictionnaire* traduit par M. Goschler. Les erreurs des rationalistes allemands, répandues parmi nous par la légèreté, la suffisance, ou les besoins de la cause, y sont exposées avec tout le sérieux que leur ont donné leurs auteurs et qu'ont respecté les théologiens catholiques de l'Allemagne. Car, il est important de le dire, les contradicteurs des rationalistes allemands n'ont pas traité à la légère les systèmes créés par ceux-ci. Ils les ont pris au sérieux, et les premiers le méritaient par la bonne foi certaine avec laquelle ils proposaient leurs erreurs. Ils le méritaient, en outre, par le principe de ces erreurs mêmes, principe tellement puissant qu'il était à peu près impossible à ces erreurs de ne pas se produire. Si, en effet, le Protestantisme eût compté, chez nous, des hommes aussi studieux que ceux qu'il a trouvés en Allemagne, nous aurions certainement vu se former en France des erreurs analogues à celles qu'on a été obligé

d'aller chercher au milieu des brouillards de la Germanie. Que doit faire un savant consciencieux en présence de livres qui lui racontent des choses merveilleuses, tout à fait en contradiction avec les principes sur lesquels repose sa science et qui furent la base de sa première éducation ? Il ne croit pas au surnaturel. Or, voici un livre, la Bible, qui est rempli de surnaturel. Détruire ce livre pièce à pièce, établir un système d'analyse, d'hypothèses, de probabilités, par lequel il soit battu en brèche et disparaisse peu à peu, telle doit être la marche logique d'un esprit cultivé et qu'aucun frein ne retient dans la recherche du vrai.

Avec de semblables contradicteurs, la polémique ne pouvait être autre chose que ce qu'elle a été de la part des théologiens allemands. Il fallait les prendre au sérieux, examiner les systèmes aussi consciencieusement qu'ils avaient été exposés, en montrer l'inconséquence et la futilité, refaire enfin, par une autre voie, ce qui avait été détruit, et reconstruire patiemment l'édifice ébranlé. C'est ce qui a été fait.

Toutefois, comme en Allemagne la science est plus vulgarisée qu'en France, on comprit qu'un *Dictionnaire* était indispensable aux besoins de la cause religieuse. M. Welte était à Tubingue, dans la patrie de Baur, et suivait d'un œil attentif les progrès de l'erreur que celui-ci avait semée dans son enseignement, dans ses livres et parmi ses disciples. Quelques-uns poursuivaient sons ses yeux l'œuvre du maître : ils attaquaient effrontément l'autorité de nos saintes Écritures du Nouveau-Testament, tandis que d'autres classaient parmi les écrits légendaires celles de l'Ancien Testament. La *Revue de Tubingue*, publication trimestrielle, ne pouvait pas suffire à réfuter toutes les erreurs qui allaient s'amoncelant de jour en jour. M. Welte pensa qu'un dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique pourrait ramener bien des esprits, en mettre un plus grand nombre encore sur la voie du retour. Mais une œuvre semblable ne pouvait pas être le fait d'un seul homme, quels que fussent d'ailleurs l'étendue de ses connaissances, la patience de son érudition et son dévouement aux intérêts de l'Église. M. Welte s'assura donc le concours de plusieurs de ses collègues, professeurs à Tubingue, à Fribourg, à Bonn et dans la plupart des Universités

catholiques ou mixtes de l'Allemagne. C'est ainsi qu'on trouvera au bas des articles les noms de M. Wetzer, Héfélé, d'Allioli, Haneberg, de Drey, Reusch, Schegg, etc, etc.

Il m'est avis, — et c'est pourquoi je parle d'abord des services rendus à l'exégèse catholique, — que c'est surtout en vue de cette science que cet ouvrage a été composé. Cependant, comme les erreurs historiques et philosophiques ne se propageaient pas en Allemagne avec moins de rapidité que les erreurs exégétiques, on a eu également en vue de les réfuter, et on l'a fait avec non moins de mérite et de succès.

Je ne voudrais cependant pas me donner le tort de présenter le *Dictionnaire encyclopédique* uniquement comme une réfutation des erreurs théologiques contemporaines. Il me paraît vrai de dire que telle en a été la pensée inspiratrice et que les auteurs ont eu surtout en vue de répondre à ce besoin actuel. Toutefois, l'exposition historique, exégétique et théologique, n'y est nullement négligée. N'est-ce pas d'ailleurs la meilleure méthode de réfuter l'erreur, sous quelque forme qu'elle se montre ? Le titre seul de l'ouvrage indique que, s'il a dû son existence à une pensée de controverse, il répond à un autre objet et qu'il a aussi pour but l'exposition de tous les faits et de toutes les questions afférents à la théologie catholique.

Ainsi il est un point sur lequel les auteurs du *Dictionnaire* ont tout particulièrement insisté et qui méritait d'être mis en lumière : c'est le rapport des hérésies entre elles, de celles qui se formèrent près du berceau de l'Église avec les hérésies plus récentes et même les erreurs contemporaines. Comme elles ont toutes le même but, les hérésies partent aussi toutes du même principe et elles préparent les mêmes résultats. L'aphorisme de Salomon : « Rien de nouveau sous le soleil », leur est très-spécialement applicable. Les rationalistes de nos jours ne se doutent peut-être pas qu'ils sont les disciples de Marcion, de Cérinthe et de Carpocrate, à bien meilleur titre qu'ils ne sont les disciples de Socrate, d'Aristote ou de Platon de qui ils se réclament. Ces sages antiques, bien qu'ils n'aient point atteint toute la vérité, se sont cependant parfois baignés à certains de ses rayons. Ils appartenaient,

par ces côtés lumineux, à la partie lumineuse du genre humain tournée vers le Christ. Comme le Christ est la vérité, il n'est pas surprenant que les disciples du Christ les revendiquent et que saint Augustin, par exemple, à qui l'on reprochait de trop souvent citer ces maîtres, ait répondu par un mot équivalent à notre adage vulgaire : « Je reprends mon bien où je le trouve ». Le mal qui constitue l'erreur a, lui aussi, ses générations et ses filiations. L'hérésie comtemporaine ne se doute pas qu'elle n'est qu'une répercussion de l'erreur ancienne. Quand elle est complétement et franchement hostile à toute croyance, même à l'idée divine, elle se rattache au paganisme. Quand elle est hésitante et dissimulée, elle a ses ramifications dans la part d'erreur qui constitua, aux premiers siècles de l'Église, les hérésies jugées par l'histoire comme aussi ridicules qu'impies. C'est ce qu'il fallait lui montrer par l'exposition des erreurs antiques et des ramifications de l'erreur nouvelle avec celles du passé. Dans les siècles féconds en études sérieuses, on n'y manquait pas : rappelons-nous les discussions sur la grâce à laquelle mit fin la congrégation *de Auxiliis*.

Dans un ouvrage de la nature de celui dont nous parlons, on ne peut s'attendre à trouver des traités complets de théologie dogmatique et morale. Un Dictionnaire, si développé et si bien fait qu'il soit, n'est pas une somme théologique. Le cercle des connaissances qu'il embrasse est trop étendu pour qu'il soit permis de donner à des sujets si importants toute l'extension qu'ils réclameraient. Mais ce à quoi l'on pouvait s'attendre, et ce que l'on trouvera dans cet ouvrage, ce sont des notions exactes, claires, et aussi complètes que possible, l'unité de vues, l'état enfin actuel de la science théologique en Allemagne où elle a pris une si grande importance depuis un demi-siècle. Ajoutons qu'à la fin de chaque article les auteurs ont eu soin de donner la liste des ouvrages qu'ils avaient consultés avant de l'écrire, et dans lesquels le lecteur pourra trouver des développements plus étendus. C'est là une très-heureuse pensée. Outre que ces indications ont pour effet de faire connaître les sources, elles suppléent à ce que chaque article pourrait avoir d'incomplet. Celui qui ne serait pas satisfait de ce qu'on vient de lui dire, sait où il doit s'adresser pour avoir plus de développements.

Les éditeurs ont résumé sous quatre chefs principaux cet immense travail. Il comprend, disent-ils : 1° *la sience de la Lettre,* savoir : la la Philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la Géographie sacrée, la Critique, l'Herméneutique. C'est la partie la plus originale de l'ouvrage, et c'est pourquoi nous avons d'abord insisté pour en faire comprendre la portée. Puisqu'on veut se réclamer sans cesse de la science allemande autour de nous, il est important que nous sachions ce qu'elle est, quelles sont ses tendances lorsqu'elle s'égare, et ses résultats lorsqu'elle poursuit le vrai en partant de la Révélation comme fait prouvé en son lieu.

2° *La science des Principes,* savoir : l'Apologétique, la Dogmatique, la Morale, la Pastorale, les Cathéchèses, l'Homilétique, la Pédagogique, la Liturgique, l'Art chrétien, le Droit ecclésiastique. Ce simple aperçu fait comprendre l'intérêt qui s'attache aux divers points compris dans cette deuxième partie de l'ouvrage. On y trouvera une réponse à tous les doutes, une solution à toutes les difficultés, une règle pour les circonstances graves et délicates dans lesquelles peut être engagé le prêtre qui exerce le saint ministère, une mine inépuisable ouverte aux prédicateurs, aux confesseurs, aux professeurs, aux simples fidèles. Dans toutes les questions religieuses on pourra, sans peine et sans de longues recherches, souvent impossibles, y prendre des principes et des des faits, des conseils et des exemples, des méthodes, des vues d'ensemble et une masse de détails qu'on aurait à chercher longuement en des livres dont la plupart ne sont pas sous la main et dont très-souvent on ignore même les titres.

3° *La science des Faits*, savoir : l'Histoire de l'Église, l'Archéologie chrétienne, l'Histoire des dogmes, des schismes, et des hérésies, la Patrologie, l'Histoire de la littérature théologique, la Biographie des principaux personnages. Il est rare de trouver un livre dans lequel les divers travaux des conciles, des Pères et des écrivains ecclésiastiques soient analysés avec plus de conscience et cités avec plus d'exactitude. La littérature théologique et la biographie des principaux personnages sont aussi traitées avec un soin digne d'éloges.

4° *La science des Symboles,* ou l'exposition comparée des doctrines

schismatiques et hérétiques, et leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie et la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et leur culte. Nous avons déjà fait ressortir le principal avantage de cette partie. Rien n'est plus propre à faire briller avec éclat la vérité catholique que le parallèle établi entre nos dogmes et les erreurs qui leur ont été opposées.

Un fait digne d'être observé est l'unité qui règne dans tout le travail. L'Église catholique pouvait seule produire une œuvre telle que celle dont nous parlons. Il est, en effet, très-remarquable, que plus de cent auteurs divers, orientalistes, historiens, archéologues, jurisconsultes, philosophes, canonistes, géographes, exégètes, littérateurs, critiques, y aient apporté le fruit de leurs persévérantes recherches, de leur personnelle expérience, de leurs opinions consciencieuses, sans qu'on remarque entre eux aucun conflit, aucun désaccord, aucune divergence, sans que l'esprit du lecteur puisse se troubler un instant au milieu de ces richesses accumulées par la philosophie la plus saine, la philologie la plus sûre et la plus vaste érudition.

Aussi, l'un des hommes les plus érudits et les plus difficiles de l'époque, D. Guéranger, a pu écrire aux éditeurs, le 30 avril 1859 : « Votre *Dictionnaire théologique* est une publication bien intéressante ; il y a une masse d'articles excellents, et les détails qu'il contient sur l'Allemagne ne sont pas la partie la moins utile. Il a y mille choses à apprendre dans cet ouvrage et l'on ne saurait trop vous féliciter d'en entreprendre la publication. »

Quant à la traduction de M. Goschler, elle est, croyons-nous, aussi bien réussie qu'il était possible de le souhaiter. L'auteur n'avait peut-être pas apporté le même soin à ses traductions de *l'Histoire de l'Église* d'Alzog et de l'*Histoire de la Révélation biblique* du Dr Haneberg. Plus d'une fois, en comparant ce dernier ouvrage surtout avec l'original, nous avons eu à regretter quelques inexactitudes de langage, un peu de vague dans l'expression et trop de transparence des formules germaniques. Mais, dans sa traduction du *Dictionnaire encyclopédique*, M. Goschler ne mérite plus aucun de ces reproches. Celle-ci se fait comprendre sans fatigue ; on la lit avec intérêt et sou-

vent avec le même plaisir que si l'on avait sous les yeux un original. Il a évité tout ce que la terminologie et la phraséologie allemandes savent si bien avoir de lourd, d'étrange ou d'antipathique au goût français. Son style est tour-à-tour ferme et concis avec le jurisconsulte ; rapide avec l'historien, élégant avec l'artiste ou l'archéologue ; grave, simple, net et précis, avec le théologien et le philosophe. Sous sa plume, la pensée de chacun de ces auteurs est devenue française, sans rien perdre de sa profondeur et de son énergie. Elle est naturalisée chez nous, et les articles qu'il a signés lui-même et qu'il ajoute au texte primitif ne diffèrent, ni pour le fond ni pour la forme, de ceux signés par ses nombreux collaborateurs allemands.

La *Revue des Sciences Ecclésiastiques* avait déjà parlé de ce Dictionnaire. Si nous y revenons aujourd'hui, c'est afin de le rappeler à ceux de nos lecteurs qui auraient pu l'oublier. Il en est des bons ouvrages comme des vérités-principes qu'on n'est pas fâché de rappeler de temps à autre et pour qui l'on peut compter sur l'indulgence, et parfois même sur la reconnaissance du lecteur. D'ailleurs, le point de vue auquel nous nous sommes placé peut faire ressortir plus spécialement encore l'utilité du *Dictionnaire encyclopédique*. Nous devons, de gré ou de force, devenir un peu allemands si nous voulons arrêter l'outrecuidance de nos contradicteurs actuels. Il n'est pas trop tôt qu'on apprenne en France, qu'à côté de quelques noms surfaits dans l'intérêt de l'erreur, l'Allemagne compte nombre de savants consciencieux et profondément catholiques qui ont poussé les rationalistes dans leurs derniers retranchements et qui les y gardent à vue.

AL. GILLY.

CHRONIQUE.

1. Par décret du 14 décembre 1868, la Sacrée Congrégation de l'Index a prohibé les ouvrages suivants :

The Condemnation of Pope Honorius; latine vero : Damnatio Honorii Papæ, auctore P. Le Page Renouf. Londini, apud Longmans. 1868.

Chistendom's divisions, being a philosophical sketch of the divisions of the christian family in East and West; latine vero : Christianismi divisiones, etc. Auct. Edmundo S. F. Foulkes. Londini, vol. 2; 1865 et 1867.

Lezioni di Letteratura italiana, dettate nell' Università di Napoli da Luigi Settembrini; vol. secondo. Napoli, Ghio. 1868.

2. La *Civiltà cattolica*, dans son numéro du 6 février, se livre, à propos du futur Concile, à quelques réflexions sur l'état présent de l'Église de France. « A part quelques exceptions plus bruyantes qu'autorisées, dit la Revue romaine, l'épiscopat français professe, quant au *Syllabus* et à l'infaillibilité pontificale, la doctrine de tous les autres évêques catholiques. Mais, par rapport à la discipline, la condition de l'Église de France ne ressemble pas à celle des autres provinces de la catholicité. Il est à croire que c'est l'Église de France qui doit se promettre un fruit plus abondant des décisions du futur Concile.

« Depuis le Concordat de 1802, l'état du clergé français est exceptionnel, non-seulement dans ses rapports avec l'État, qui ont pour règle les *Articles organiques*, mais encore dans sa discipline intérieure. Le droit canonique a cessé d'exister en France. Des canonistes, il y en a une douzaine, peut-être une vingtaine : en pratique, il n'y a plus de droit canonique. Il importe que l'on connaisse exactement cet état de choses, sans en dissimuler, ni en exagérer les inconvénients. L'abolition de tous les bénéfices, la spoliation des biens ecclésiastiques, les traitements assignés par l'État sont les causes principales de l'oubli

dans lequel le droit canonique est tombé en France. On a cessé de l'étudier le jour où il n'a plus reçu d'application dans la pratique. Un grand nombre d'évêques portent leur attention sur cet état de choses.

« D'un autre côté, l'administration épiscopale est exercée sur le clergé presque exclusivement par le moyen de décisions *ex informata conscientia*. Les nombreux recours à Rome qui ont eu lieu dans ces dernières années l'ont bien fait voir, en même temps qu'ils ont plus d'une fois prouvé que les formes en elles-mêmes très-simples que le droit exige dans cette sorte de procédure, avaient été souvent omises, uniquement parce qu'on les ignorait. Cet état de choses, quelque étrange qu'il paraisse, existe en fait et se lie à une cause toute locale. L'opinion en France entoure de respect le prêtre fidèle à ses devoirs; elle exagère volontiers ce sentiment, en l'unissant à cette vanité nationale qui fait répéter souvent que le clergé français est le premier du monde. Mais cette opinion est tout autant irréconciliable avec le prêtre tombé, et elle ne se prête que difficilement à une réhabilitation. La publicité, même très-restreinte, d'un tribunal qui devrait juger un fait scandaleux et recevoir les dépositions des témoins, serait immédiatement centuplée par les journaux irreligieux, qui contenteraient l'avidité d'un million de lecteurs. Dans ces conditions, la censure *ex informata conscientia* est donc avantageuse. Il est cependant certain qu'elle soulève les défiances du clergé du second ordre, et qu'elle est la source de mille récriminations. Il faut dire la même chose de l'amovibilité de ceux qu'on appelle en France *desservants* ou *succursalistes*, et qui reçoivent leur changement *ad nutum episcopi*. Sur cet article les récriminations ne sont pas moins nombreuses. Les évêques ne l'ignorent pas : il y en a même qui craignent que l'on en vienne à discuter ces questions épineuses.

« Le retour au droit canonique, tel qu'il est formulé dans les canons disciplinaires du Concile de Trente, sera-t-il proclamé par le prochain Concile œcuménique? Dans quelle proportion le sera-t-il, et avec quels tempéraments adaptés aux circonstances présentes? Telles sont, croyons-nous, les préoccupations spéciales, l'objet des études particulières de l'épiscopat français en ce qui concerne le futur Concile. Du

reste, l'infériorité de la France par rapport à la science et à la pratique du droit canonique, est reconnue et déplorée par la presque unanimité du clergé, tant du premier que du second ordre. »

3. Ce n'est pas seulement sur ce point que nous vivons dans une funeste infériorité. La science théologique, à vrai dire, n'existe pas chez nous : si, d'après la *Civiltà*, il y a en France une douzaine, une vingtaine peut-être de canonistes, trouverait-on un nombre beaucoup plus considérable de vrais théologiens ? Sans parler de l'enseignement supérieur de la théologie, totalement absent, où en est l'enseignement élémentaire ? Nous n'accusons personne. Les meilleures intentions ici ne suffisent pas : elles peuvent se tromper, s'égarer, se heurter à des obstacles insurmontables, comme l'expérience ne nous l'apprend que trop. Nous attendons beaucoup sous ce rapport des décisions du Concile, car, en somme, ce ne sont pas les éléments qui font défaut, à beaucoup près.

Le *Syllabus* du cardinal Caterini montre que cette question des études a spécialement attiré l'attention du Saint-Siége. Qu'on relise les passages suivants. N° 7. « Maxime interest ut adolescentes clerici humanioribus litteris severioribusque disciplinis recte imbuantur. Quid igitur præscribi posset ad cleri institutionem magis ac magis fovendam accommodatum, præsertim ut latinarum litterarum, rationalis philosophiæ ab omni erroris periculo intaminatæ, sanæque theologiæ jurisque canonici studium in seminariis potissimum diœcesanis floreat?

N° 8. « Quibusnam mediis excitandi essent clerici, qui præsertim sacerdotio sunt initiati, ut emenso scholarum curriculo, studiis theologicis et canonicis impensius vacare non desistant? Præterea quid statuendum efficiendumque, ut qui ad sacros ordines jam promoti, excellentiori ingenio præditi, in decurrendis philosophiæ ac theologiæ stadiis præstantiores habiti sunt, possint in divinis sacrisque omnibus disciplinis, et nominatim in divinarum Scripturarum, sanctorum Patrum, ecclesiasticæ historiæ sacrique juris scientia penitius excoli? »

N° 12. « Quanam forma indicatur et fiat concursus, qui in provisione ecclesiarum parochialium peragi debet, juxta decretum Concilii Trident. sess. 24 *de Reform.*, c. 18, et constitutionem s. m.

Bened. XIV, quæ die 14 decembris 1742 data incipit *Cum illud?* »

Voilà le programme tracé d'une manière complète, et avec cette largeur de vues qui caractérise le Saint-Siége. La France, plus que tous les autres pays catholiques, attend de sa réalisation les fruits les plus précieux et les plus abondants.

4. A la question du Concile se rattache un volume publié sous ce titre : *La Situation du clergé en France et l'œuvre du sacerdoce*, par un docteur en théologie. (Paris, aux bureaux des *Annales du sacerdoce*, rue de Vaugirard, 91. 8° de xx-540.) L'œuvre du sacerdoce a pour but de recueillir les prêtres déchus, de leur ouvrir les voies du repentir, du pardon et de la réconciliation, de ne pas les laisser dans un état de dénûment qui est peu en rapport avec le caractère auguste dont ils sont revêtus, et qui de plus les expose à toutes les tentations du désespoir et de la misère. L'auteur indique combien cette œuvre est nécessaire, vu la situation que les événement ont faite au clergé de France, et pour cela il est amené à une étude d'ensemble qui prend sous sa plume de vastes proportions. Hâtons-nous d'ajouter qu'il traite avec beaucoup de mesure et de convenance ces questions délicates.

5. La proximité de la semaine sainte nous invite à signaler un excellent opuscule de M. l'abbé Marette, très-versé dans la connaissance et la pratique de la liturgie, qu'il a étudiée à la source même, pendant un long séjour dans la capitale du monde chrétien. Cette brochure est intitulée : *Solution complète des questions liturgiques sur la Passion et les Litanies*, ou exposé théorique et pratique des règles liturgiques tant du chant de la Passion, la Semaine sainte, que de sa récitation avant la messe paroissiale, ainsi que des litanies en général et de celles du saint Nom de Jésus en particulier. (8° de IV-88 pp. Lyon et Paris, F. Girard.) Plusieurs de nos usages français sont ici discutés, et les doutes résolus dans un sens conforme aux saines traditions liturgiques, et aux décrets de la Sacrée Congrégation.

6. Nous recevons d'Annecy une autre brochure liturgique : *De l'Usage de la Cire dans les cérémonies religieuses*, par M. l'abbé E. Chevalier. (Annecy, C. Burdet. 8° de 26 pp.) Cette brochure, très-substantielle et très-bien faite, examine les points suivants : I. Nécessité

d'employer la cire dans les cérémonies religieuses. — II. Antiquité et symbole de l'usage de la cire dans les cérémonies religieuses. — III. Moyens de se prémunir contre la falsification des cierges. C'est ici la partie la plus neuve de cet intéressant opuscule. L'auteur indique des moyens faciles et à la portée de tous pour découvrir les fraudes aujourd'hui si fréquentes dans la confection des cierges.

7. Il y a quelques années, M. Hatzfeld découvrit, parmi des livres vendus au rabais, une traduction inédite de l'Imitation de Jésus-Christ. Cette œuvre, tout imprégnée du parfum du XVIIIe siècle, lui parut très-remarquable : de bons juges, MM. de Launay, Vitet, Régnier, etc., confirmèrent ce jugement. Le Saint-Père, après avoir fait examiner le manuscrit, voulut bien en accepter la dédicace. C'est donc sous le patronage éminent du souverain Pontife que paraît l'*Imitation de Jésus-Christ, traduction inédite du XVIIIe siècle*, avec le texte latin en regard. (Paris, A. Le Clère. 8°, xxxv-554 pp. 20 fr. ; sur papier vergé de Hollande, 30 fr.) Ce splendide in-8° est une merveille de typographie : papier de luxe, caractères elzéviriens, illustrations et gravures d'après les meilleures artistes, on n'a rien oublié de ce qui peut satisfaire les amateurs les plus exigeants.

8. Le cours de théologie composé par les Carmes de Salamanque (*Collegii Salmanticensis Cursus theologicus*) a conservé une très-haute valeur, principalement pour la partie morale. Cependant, on n'en trouve aujourd'hui des exemplaires que difficilement et à un prix fort élevé. Aussi la réimpression d'une telle œuvre est-elle un service rendu à la science. M. Palmé annonce qu'il va l'entreprendre. L'ouvrage se composera de 20 volumes in-4° environ, payables par cinq volumes à la fois. Le prix de chaque volume est de 10 francs.

9. Sous ce titre : *Cartulaire du Nord de la France*, M. Desplanque, archiviste du département du Nord, prépare un recueil des chartes inédites, antérieures au XIIIe siècle, qui se rapportent à l'histoire de l'Artois, du Calaisis, du Boulonnais, du Cambrésis, de la Flandre et du Hainaut français. Le texte de ces pièces est emprunté aux dépôts publics et aux collections particulières du Nord et du Pas-de-Calais, ainsi qu'aux recueils de Moreau et de D. Grenier, conservés à la Bi-

bliothèque impériale. Sont considérées comme inédites non-seulement les pièces qui n'ont jamais été imprimées, mais aussi celles qui n'ont reçu qu'une publicité incomplète ou défectueuse. Il est inutile de faire remarquer l'intérêt que présentent les recueils de ce genre au point de vue de l'histoire ecclésiastique et monastique, comme au point de vue de l'érudition en général et de ses diverses branches. L'ouvrage comprendra deux volumes in-4°, divisés chacun en deux fascicules, du prix de 12 fr. 50, soit 25 fr. le volume. Pour les souscripteurs, le prix est abaissé à 20 fr. On souscrit dès à présent à Lille, Hôtel des Archives départementales ; à Paris, chez Dumoulin.

10. Sous ce titre, *la Grande Erreur de notre temps*, paraît une remarquable instruction pastorale de Mgr Dechamps, archevêque de Malines (4e édition, Bruxelles, Goemaere, et Paris, Albanel, in-8° de 38 pp.). L'éminent apologiste divise ainsi son instruction : — I. Quelle est cette erreur? On le devine, c'est l'indifférence religieuse, c'est la négation de la certitude en matière de religion. — II. Cette erreur choque profondément la raison. — III. Par quel moyen la raison peut atteindre en cette matière la certitude qu'elle exige. — IV. La raison, qui réclame la révélation, la reconnaît clairement à ses caractères. — V. D'où viennent les doutes et les négations. — VI. Les trois malentendus favoris de notre temps. — VII. Quel est l'effet principal de la grande erreur qui nie la certitude en matière de religion. — VIII. Comment se manifeste aujourd'hui la haine des ennemis du Christ et de l'Église? — Suit un Mandement collectif de l'Archevêque et des évêques de Belgique, sur l'érection de l'association de S. François de Sales dans leurs diocèses respectifs, et sur la Consécration de la Belgique catholique au Sacré-Cœur de Jésus. Comme on le voit par l'énumération des questions, l'opuscule de Mgr Dechamps embrasse dans un cadre très-restreint toute la question religieuse envisagée au point de vue de la situation présente. Nous croyons que cet opuscule peut être fort utile aux vrais fidèles pour les prémunir, aux esprits flottants pour les fixer.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

DES PROGRES

DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

—

Premier article

—

Si j'écrivais pour nos philosophes et savants officiels, si j'avais le sort plus ou moins heureux d'obtenir un instant leur attention, je ne manquerais pas sans doute de leur causer de l'étonnement par le titre seul et surtout par le contenu des pages qui vont suivre. En effet, ils ne soupçonnent guère la renaissance de la philosophie scolastique en Europe, en France même, et moins encore les progrès sérieux qu'elle a déjà su faire. En suivant curieusement et assez exactement, pendant ces dernières années, les principales *revues* où ils ont accoutumé soit de disputer sur la métaphysique et la morale, soit d'enregistrer les incessantes évolutions du monde philosophique, il ne m'est pas arrivé d'y rencontrer la moindre allusion à la restauration des doctrines péripatéticiennes. Et pourtant les occasions d'en parler ne faisaient point défaut ; plusieurs d'entre eux, et même un catholique de renom, se sont occupés de la philosophie contemporaine en Italie, et ils n'ont pas dit un mot des travaux du P. Kleutgen, de Sanseverino et de ses disciples, de Liberatore et de la *Civiltà*, de Di Giorgio, etc. Ainsi, l'Université de France, qui, lasse de spéculations vaines et fatalement vouées au scepticisme, a presque réduit toute sa philosophie à l'histoire, d'ailleurs

fort contestable, des systèmes et des écoles, n'a pas encore découvert le rejeton vigoureux qui s'élance des racines de la scolastique. Quel parti prendra-t-elle à son égard ? Nous l'ignorons, mais cette incertitude est pour nous sans trouble et sans frayeur.

Le clergé français est assurément mieux renseigné sur l'intéressant retour de ces doctrines que le cartésianisme pensait avoir à jamais bannies du domaine scientifique, mais que l'Église même ramène aujourd'hui parmi nous. De nombreux séminaires et scolasticats religieux accueillent cette illustre exilée que la théologie, sa souveraine et maîtresse, sacrifia pour un temps aux réclamations haineuses de l'esprit nouveau, comme ces rois qui, au jour de l'émeute, se séparent à regret d'un ministre utile, mais impopulaire, en attendant l'heure favorable où ils pourront lui redemander ses services et lui remettre une part de leurs intérêts. Nos lecteurs, particulièrement, connaissent déjà les efforts et les succès des « néoscolastiques ». Ils se rappellent, par exemple, le beau commentaire de M. Armand sur les *sept propositions* condamnées par le Saint-Office ; les articles de M. l'abbé F.-J. sur la *Matière et la Forme ;* les études si justes et si fermes de mon excellent et jeune ami, M. Ch. Deleau, et d'autres travaux encore qui assurent à la *Revue des Sciences ecclésiastiques* une large part dans la défense d'une cause très-importante pour l'Église et aussi, on le reconnaîtra plus tard, pour l'avancement de toutes les sciences rationnelles comme pour le bon gouvernement des choses de ce monde.

L'apparition simultanée et toute récente de trois ouvrages de philosophie scolastique, l'un publié en Allemagne, l'autre en Italie, le troisième en France, constitue un progrès remarquable auquel nous sommes pressés d'applaudir et d'emprunter quelques leçons utiles, ce

nous semble, pour hâter le développement des doctrines d'Aristote « christianisées » par saint Thomas d'Aquin. Le bruit se répandit en Italie, il y a trois ou quatre ans, de la fondation prochaine d'une revue française exclusivement consacrée à propager cette philosophie. Si la rumeur était flatteuse pour notre clergé, le projet était au moins prématuré, pour ne point dire irréalisable. Longtemps encore nos revues actuelles pourront suffire aux nécessités journalières de cette grande entreprise de restauration ; ce qu'il nous faut surtout, c'est un enseignement oral bien dirigé, et la publication toujours croissante d'une série de livres spéciaux tels que ceux dont nous parlerons d'abord.

I.

Le premier nous vient de l'académie catholique de Münster. Sous le titre de *Logique et Noëtique* (1), M. le Dr Georges Hagemann, professeur distingué de philosophie et l'un des plus estimés rédacteurs du *Literarischer Handweiser*, donne au public la première partie de ses *Eléments de philosophie* destinés à l'enseignement universitaire aussi bien qu'aux études personnelles. L'idée de cet ouvrage répondait à une véritable nécessité, puisqu'à part le manuel inachevé de Greith et Ulber, et la traduction des éléments de philosophie composés par Balmès pour les jeunes espagnols et conséquemment insuffisants au point de vue des travaux germaniques, il n'existait aucun manuel de philosophie classique et ca-

(1) *Elemente der Philosophie.* I. *Logik und Noëtik*; von Dr Georg Hagemann Docent der Philosophie an der Academie zu Münster. (1 vol. in-8° de VII-144 pages. Münster, Adolphe Russel, 1868.) — La Noëtique ou Doctrine de la connaissance renferme les questions de la vérité et de l'erreur, de la certitude et du doute, et des limites de la connaissance.

tholique en langue allemande (1). Celui du Dr Hagemann est rédigé dans un excellent esprit ; non-seulement l'auteur n'avance rien de contraire aux vérités révélées, mais il s'est profondément pénétré de la doctrine des plus illustres philosophes du moyen-âge ; il n'est pas un étranger dans ces hautes régions du savoir chrétien ; il en parle avec l'aisance et la simplicité qui dénotent l'homme du sol et l'habitué de ces grands spectacles. Il y a dans la doctrine des scolastiques des idées premières, fondamentales, qui animent tout l'ensemble et néanmoins se dérobent sous la multiplicité des théories et la riche variété des conclusions, comme l'âme qui donne l'être premier et substantiel à la plante ou à l'animal, et qui ne se découvre cependant que par le raisonnement et par l'analyse des phénomènes actifs. Si l'on n'a pas été élevé, si l'on n'a pas grandi dans l'atmosphère scolastique, il faut absolument s'imposer un long travail pour arriver à cette intime connaissance des principes, à cette sorte d'intuition calme et puissante qui caractérisent le livre du Dr Hagemann. Sinon, l'on doit se résigner à la pesanteur de la marche et à l'embarras des mouvements, je veux dire à l'imitation servile des formules du passé, à l'emploi exclusif des procédés, des divisions, des exemples que les anciens nous ont légués; et le moindre tort de ce servilisme est de faire ressembler un professeur à David sous l'armure de Saül.

Les métaphysiciens de l'école ne peuvent suivre à présent la méthode de leurs devanciers du XIIIe siècle ; le maître qui forma Dante Alighieri et ses condisciples de

(1) En même temps que M. Hagemann, le Dr Albert Stœckl, déjà connu par son histoire de la philosophie du moyen-âge, publiait un manuel allemand de philosophie (Mayence. Fr. Kircheim. 1868) Nous espérons en parler quelque jour en cette *Revue*.

la rue du Fouarre aux subtilités de la dialectique, serait probablement fort impuissant sur l'esprit des élèves de nos séminaires. Il faut tenir compte du tour et des défauts de l'esprit moderne, et, comme le dit très-bien M. Hagemann, c'est à une *régénération*, c'est à une *renaissance* de la philosophie ancienne qu'il s'agit d'atteindre, et non point à une exhumation d'antiquités (*nicht zwar zu einer Repristination*). Le musée du Louvre renferme une collection de très-solides armures, et l'on peut en tirer de bons enseignements pour l'art de la défense du soldat ; mais qui songe à écraser notre cavalerie sous l'attirail de Bouvines ou de Marignan ?

La liberté des recherches personnelles, la spontanéité du travail n'a donc rien de plus à craindre des principes philosophiques admis par saint Thomas que des principes théologiques enseignés par l'Église. Pour nous éclairer à la lumière évidente du soleil angélique, nous ne fermons pas les yeux aux découvertes de la méthode expérimentale ; nous admettons la possibilité, la nécessité même du progrès dans notre philosophie scolastique ; nous en voulons des expositions plus nettes, des démonstrations basées sur les faits et les lois que la science inductive parvient à constater ; nous croyons qu'on peut approfondir ce que le génie d'Aristote et l'incomparable raison de saint Thomas ont creusé, ce que le doute méthodique et les tourbillons de Descartes n'ont pu combler ; nous entendons appliquer les fortes doctrines de l'École à toutes sortes de sciences humaines, comme la *Civiltà cattolica* le fait si bien depuis vingt ans, et comme M. l'abbé Hagemann se propose de le faire dans la *morale*, l'*esthétique* et la *juridique* qui formeront la 4e et la 5e partie de son cours. Ainsi renaîtra au milieu de nous la philosophie d'autrefois ; sa nature essentielle sera sa na-

ture et son essence du moyen-âge, et cependant sa physionomie, son allure, son activité seront nouvelles :

« Facies non omnibus una,
« Nec diversa tamen, qualis decet esse sororum. »

M. Hagemann a prouvé, par une expérience décisive, qu'il est facile d'allier ici le respect de la tradition et la vraie liberté philosophique. Ceux de nos amis, (quels « néoscolastiques » ne le seraient pas?) qui étudieront le premier fascicule des *Elemente der Philosophie*, ressentiront un vif plaisir à se trouver en intime communauté de vues et d'appréciations avec l'auteur. Je citerai, entre autres parties remarquables, l'introduction à la philosophie et à la logique, les règles approfondies et très-précises du jugement et du raisonnement, la critique de l'idéalisme, du rationalisme et du progressisme (1). Tout cela est nerveux et frappé au coin de l'immuable vérité.

Mais où le Dr Hagemann se montre indépendant et très-personnel, c'est dans le choix et l'ordre des questions, dans l'exposition des principes et la réfutation des erreurs. Sa manière et son style sont tout germaniques ; point de raideur dialectique mais un genre d'écrire large et agréable ; ce n'est pas le syllogisme, toujours armé en guerre, de Goudin et de ses successeurs, ce n'est pas

(1) Sur quelques points, fort secondaires, nous pourrions nous séparer du Dr Hagemann. Par exemple, nous n'admettons pas avec lui et avec Balmès l'existence d'un argument *immédiat*, sans *mineure* même sous-entendue (p. 40). Certaines expressions rappelleraient un peu le traditionalisme si ce système n'étaient solidement réfuté non loin de là (pp. 112, 114, 144). Nous ne voudrions pas dire comme M. Hagemann que la certitude se rencontre dans l'erreur aussi bien que dans la vérité (p. 123) ou que l'évidence des faits connus par les sens externes n'est pas immédiate (p. 128) ou enfin que la certitude n'appartient qu'à la connaissance réflexe (p. 130). Mais ce sont là des divergences très-accidentelles et qui sont plus à la superficie qu'au fond de la doctrine.

non plus le verbiage de tant d'écrivains philosophes. L'ouvrage entier est en allemand, et si nous devons regretter que ce soit une barrière aux bons résultats qu'il produirait dans une langue plus connue, nous aimons à voir les justes pensées de la philosophie scolastique purifier, ranimer, informer cette langue germanique outragée et comme pervertie par les sophismes de Fichte et de Hegel. Habituellement l'auteur prend soin de rendre dans son idiome national les expressions grecques ou latines consacrées par l'usage ; il ne donne à celles-ci que le second rang, les plaçant entre parenthèses, et ainsi il est plus intelligible et plus utile à ses jeunes élèves. Nous avons à profiter de cet exemple : il ne faut pas que le respect des formules *purement* philosophiques dégénère en fétichisme ; ce qui importe, c'est d'être compris et de jeter la lumière dans les esprits ; et si l'étude de la terminologie scolastique est d'une incontestable utilité pour le clergé appelé à lire saint Thomas et Suarez, souvenons-nous aussi que la doctrine vaut mieux que les mots. En vain les éditeurs multiplieront les traductions complètes ou abrégées de la « *Somme* », et les dictionnaires de la langue technique de l'école, les œuvres philosophiques de nos pères resteront à peu près lettre morte, si la connaissance de leur métaphysique et de leur physique n'éclaire d'abord l'intelligence du lecteur.

La *Logik und Noëtik* renferme encore des indications historiques et biographiques très-précieuses pour nous ; elle analyse avec toute la clarté possible en matière aussi ténébreuse, les modernes systèmes de la philosophie allemande, et c'est là, plutôt que dans la *Philosophie fondamentale* de Balmès, que nous engageons les jeunes professeurs à chercher des notions vraiment exactes et des réfutations solides de ces incroyables erreurs, en attendnat que l'*Histoire de la philosophie*, qui complètera les

Eléments, nous donne un tableau suivi et achevé des révolutions du monde philosophique. A ce sujet, il me revient en mémoire qu'un des compatriotes du Dr Hagemann l'a blâmé de n'avoir pas établi son édifice scientifique sur une base historique. Mais le savant professeur de Münster avait prévenu cette objection. Comment apprécier, dit-il dans son introduction, les mérites ou les défauts d'un système, si l'on ne possède d'abord sur les questions engagées dans la dispute, des idées justes et précises? — Et l'histoire de la philosophie sans critique et sans jugements, que peut-elle valoir au point de vue objectif de la métaphysique? Comment fonder sur le terrain mouvant des faits historiques, la science des premiers principes et des premières causes? C'est une énigme pour nous.

II.

Rome, la source et le centre du mouvement qui ramènera les sciences et les savants à la philosophie scolastique, Rome nous a donné le second des trois ouvrages dont j'ai voulu signaler la publication comme un progrès. La substance de ce livre n'est pas nouvelle ; ce n'est que l'abrégé d'une œuvre très-connue en Italie et en France, en Belgique et en Allemagne ; et pourtant le *Compendium logicæ et metaphysicæ P. Matthæi Liberatore*, S. J. (1), est d'une haute valeur. Le cours complet des *Institutions* du vénérable auteur exigeait un enseignement de trois ou du moins de deux années entières ; or, pour la plupart de nos seminaires, dans une époque militante et remplie comme la nôtre de difficultés de tout genre, c'est un espace de temps trop considérable et qu'on est souvent

(1) 1 vol. in-8° de VII-360 pages. Rome, 1868, imprimerie de la *Civiltà*. Paris, librairie Lecoffre.

forcé de réduire à neuf ou dix mois. Cependant l'étude de la philosophie est indispensable au clergé qui, comme le reste des hommes, a grand besoin d'une raison ferme pour posséder une foi lumineuse et inébranlable. L'étude d'une saine philosophie est indispensable à la théologie, qui s'est affaiblie chez nous au moment même et à mesure que la métaphysique de l'école tombait en ruines. L'étude de la philosophie scolastique est indispensable pour la polémique et l'apologétique contemporaines, puisque les doctrines cartésiennes, quelque soin qu'on ait pris de les adapter aux dogmes catholiques, ont fourni des preuves lamentables de leur incapacité à maintenir ou à raffermir le bon sens, la certitude et l'énergie dans la raison ébranlée. Aussi, les maîtres de philosophie ont-ils de nos jours une mission très-grave et, s'ils le veulent, très-efficace ; si le temps ne leur est accordé qu'avec une parcimonie nécessaire, qu'ils l'emploient du moins à enseigner fidèlement aux jeunes âmes dont ils ont la charge, cette philosophie de saint Thomas, nourriture puissante et douce à la fois, vérité simple et profonde qui s'accommode si bien, l'expérience nous l'a démontré, à la nature intellectuelle et morale de l'homme.

Le R. P. Liberatore a pénétré fort avant dans l'esprit de la philosophie scolastique, et l'on reconnaît, à la lecture de ses ouvrages, qu'il a été frappé de l'unité parfaite de cette science sublime. Comme ces illustres anatomistes qui, à la vue d'un simple ossement égaré dans les couches de la terre, rétablissent aussitôt par la pensée le corps entier d'où vient ce fragment et devinent toutes les relations qui le rattachaient à l'ensemble, ainsi le savant philosophe de la *Civiltà* sait au juste le rôle rempli et l'influence exercée par chaque idée dans le système de saint Thomas. Personne n'en a mieux que lui retrouvé les lignes générales et saisi la belle économie. Aussi, quand

nous considérons l'admirable *unité* de ses œuvres, et surtout, qu'on nous permette ce souvenir d'une filiale affection, quand nous pensons à l'harmonie de cette âme où la tendresse de l'amitié n'est égalée que par la profondeur de l'intelligence, nous nous surprenons à louer « ces « hommes pleins de gloire et nos pères, ces hommes « grands en vertu et ornés de prudence qui ont com- « mandé au peuple dans leurs jours, et les peuples ont « puisé dans leur prudence de saintes paroles ; et leur « génie a trouvé l'harmonie et les accords, et ils ont été « riches en vertu, aimant la véritable beauté (1). »

Harmonie et unité, tels sont les caractères du nouveau *Compendium*, telles sont pareillement les conditions essentielles d'un enseignement philosophique vraiment utile. Le R. P. Liberatore a cherché de plus la brièveté, choisissant dans le domaine de la logique et de la métaphysique les questions capitales, et dans celles-ci les points les plus nécessaires, en sorte qu'il a pu proportionner son manuel aux étroites limites d'une seule année. Son style, sans rien perdre de la rare élégance dont se plaignait un jour l'un de ses adversaires, me semble plus limpide encore et comme plus exactement modelé sur une pensée nette et vive. Les développements répondent aux exigences de notre siècle et de notre goût : on sent que l'auteur a voulu réaliser le programme qu'il s'était dès longtemps tracé, d'une philosophie catholique, empruntée pour le fond aux anciens, mais exposée en langage moderne et alliée aux nouvelles découvertes des sciences naturelles (2). Pour lui comme pour nous, la vérité est si grande et l'esprit humain est si borné, que le

(1) Eccli,, XLIV, 1-6.

(2) *Della Conoscenza intellettuale*, tom. I, pag. 17. On trouvera, dans cette remarquable *Préface*, d'excellentes notions sur le progrès de la philosophie scolastique. (Cf., pag. VII, VIII, XVII, etc.)

mouvement et le progrès sont très-possibles au sein de la lumière, et que les divagations de l'erreur n'ont pas même la pitoyable excuse de l'ennui qui « naquit un jour de « l'uniformité ». Encore une fois, nous ne sommes ni des antiquaires, ni des êtres archéologiques, mais des gens qui veulent vivre et qui vivent réellement.

Et maintenant que délivré de la charge glorieuse mais accablante (1) qui a marqué discrètement sa trace dans l'avertissement du *Compendium*, le R. P. Liberatore retrouve un peu de repos dans le silence et le calme de sa cellule, ses amis et ses élèves dispersés sur tous les points du monde, souhaitent que les forces de sa jeunesse se renouvellent comme celles de l'aigle, et qu'il puisse achever de vaincre la haine vouée par notre époque aux spéculations de la raison philosophique; notre cher et infatigable athlète s'en plaint avec une touchante tristesse au début de son dernier ouvrage, mais « ceux qui sèment dans les larmes, ne moissonneront-ils pas dans la joie ? »

III.

On a perdu si communément en France la véritable intelligence des doctrines d'Aristote, on les a si souvent travesties soit pour les combattre plus à son aise, soit pour s'en autoriser malgré qu'elles en eussent, que nous éprouvâmes d'abord un sentiment de défiance à l'endroit d'un ouvrage récemment publié sous ce titre : *Les penseurs du jour et Aristote* (2) Le nom de l'auteur, *Antonin de Roal-*

(1) La direction de la *Civiltà cattolica*, où le R. P. Liberatore vient d'être remplacé par le R. P. Cardella, professeur éminent dont le souvenir est cher à plusieurs de nos lecteurs.

(2) *Les penseurs du jour et Aristote ; Traité des êtres substantiels*, par Antonin de Roaldès, prêtre. Paris. Ch. Douniol. 1869. 1 vol. in-8° de 335 pages.

dès, prêtre, nous apparaissait pour la première fois dans la littérature philosophique et nous cherchions à deviner s'il était d'un ami ou d'un adversaire. Mais, le livre à peine entr'ouvert, quelle joie d'y voir resplendissante et fière l'antique philosophie de l'école! Quelle joie de recevoir par un chemin secret et d'une main jusqu'alors inconnue, un secours si énergique! Quelle joie encore, en ce moment, de dire hautement l'estime et la reconnaissance singulières que l'auteur et le livre nous inspirent!

C'est à l'excellente *Anthropologie* du docteur Frédault que le *Traité des êtres substatiels* de M. de Roaldès ressemble davantage, si toutefois l'on peut trouver un terme de comparaison pour caractériser une œuvre éminemment spontanée et originale. Sans doute, l'*Anthropologie* est plus didactique et plus calme; elle rappelle surtout l'école de médecine et les cours de physiologie; quelquefois même, par exemple au sujet des *mixtes*, la physique y fait tort à la philosophie, et, dans la question des *tempéraments* et de la *vocation*, on peut regretter que le théologien ne complète pas le médecin. Au contraire, le *Traité des êtres substantiels* est l'œuvre d'une âme apostolique autant que de la raison d'un philosophe; c'est un cri d'indignation et de protestation contre le matérialisme contemporain et contre ce spiritualisme cartésien impuissant à contenir les envahissements de l'erreur; c'est un tableau large et vigoureusement esquissé de la métaphysique tout entière. Mais ce qui rapproche réellement M. de Roaldès de son devancier, c'est qu'à son titre sacré de prêtre catholique, il pourrait joindre celui de médecin et de physiologiste. On le voit assez par les descriptions élégantes, faciles et savantes, qu'il nous donne des phénomènes les plus mystérieux de la vie humaine (1); du reste, il le déclare lui-même, il fut élève

(1) Cf., pages 15, 156, 188, 197, etc.

de l'école de médecine où « Bérard (Philippe) nous faisait « de ces raisonnements-là et nous les appelions alors « comme je les appelle aujourd'hui des coqs-à-l'âne.... « Pour moi, j'appelle un chat un chat, feu Philippe « Bérard un sophiste, etc. » Plus tard, M. l'abbé de Roaldès resta « trois mois environ comme interne dans un « service d'aliénés à Bicêtre, et après avoir bien constaté, « dit-il, que le médecin qui en était chargé avait autant « que tous ces malades des droits sérieux, aux soins « qu'il leur prodiguait, j'eus peur pour moi, car on n'a « pas tous les courages ; et simplement par mesure « hygiénique, je changeai de service. Depuis, j'ai souvent « pensé que j'avais bien fait et que d'autres auraient dû « faire comme moi (1). »

Puis la grâce divine le conduisit « chez les Frères-« Prêcheurs, qui ont conservé la tradition impérissable » de la doctrine scolastique ; là, il se dépouilla des « men-« songes dont sa jeunesse avait été nourrie et dont il « ferait un dictionnaire gros comme celui de l'Académie » ; et il « inaugura, à Paris, avec le P. Bourard son ami, « dans l'ordre renouvelé par le P. Lacordaire, l'enseigne-« ment thomiste » (2). C'est là sans doute qu'il prit aussi cette manière d'écrire vive et brûlante qui le distingue, ce style alerte et bondissant, cette habitude d'envisager de haut et d'emporter d'assaut les plus difficiles problèmes. Parfois, son langage est infiniment spirituel et incisif ; sa raillerie fine et mordante est alors une puissance capable de tenir en échec toute cette philosophie moderne qui fit crouler la scolastique sous le poids du ridicule. Ailleurs, il s'élève à la plus haute poésie, comme dans cet admirable dialogue d'Aristote et de saint

(1) Pages 178 et 246.

(2) Pages 294 et 319. Le R. P. Bourard est le traducteur français de la philosophie de Goudin.

Thomas, qui résume si bien la grande œuvre de la transformation des doctrines péripatéticiennes par l'idée chrétienne, et qui se termine par ce trait ravissant : « Tout à coup l'Ange de l'école, le grand saint Thomas « d'Aquin, car l'étranger c'était lui, se retournant vers « le philosophe, lui dit : Et maintenant, maître, croyez-« vous toujours : *Ex nihilo nihil fit?*—Aristote d'une voix « qui aurait voulu remplir le monde, s'écria : *Credo in « unum Deum patrem omnipotentem, factorem cœli et « terræ* (1) »

Oui, dans cette âme de philosophe, il y a, comme dans l'âme du R. P. Liberatore, une imagination d'artiste et un cœur d'une exquise tendresse :

« Encore aujourd'hui, je vois se dresser dans mon « imagination les grands spectacles qui m'ont vivement « impressionné ; je pourrais décrire minutieusement « l'acropole d'Athènes, la grande église de Sainte-Sophie, « Saint-Pierre de Rome, comme les plus humbles, la « maison où s'est passée mon enfance, la petite cour qui « qui fut si souvent le théâtre de nos jeux ; je reconnais « un à un tous mes amis d'autrefois ; je les vois, je les « nomme ; traces chéries, et si longtemps caressées, la « neige de l'âge s'est étendue sur vous et sur moi, et a « tout couvert. — Mes bons amis, nous passons peut-« être à côté les uns des autres, et nous ne nous re-« connaissons pas. —Je ne sais pas à la vie de plus triste « aspect (2). »

(1) Pages 272-282.

(2) Cf., pp. 35, 185, 289. Citons une observation empruntée à Aristote, mais exprimée d'une façon charmante : « L'enfant appelle d'abord im-« médiatement toutes les personnes *ma, ma*, jusqu'à ce qu'instruit par « ses études continuelles, il arrive à distinguer parfaitement les physio-« nomies; alors il ne profanera plus ce nom sacré, il le fixera sur la per-« sonne qu'il a ainsi nommée la première du nom le plus beau, le plus « aimé, le plus parfait dans toutes les langues. » (Pag. 50.)

Voici maintenant le chrétien et le prêtre :

« Un partisan de M. Darwin, M. Vogt, a dit qu'il « préférait être un singe perfectionné qu'un Adam « dégénéré. Les fautes et les malheurs d'un père, sous « la forme du blâme dans la bouche d'un fils, ont quelque « chose qui répugne. Pour nous, ce n'est pas après sa « chute que nous renierions une famille ; son malheur ne « ferait que nous la rendre plus sacrée. Mais, heureuse- « ment, l'alternative n'est pas là ; elle est entre un vil « animal et un Adam régénéré par l'effusion d'un sang « divin (1). »

Ces qualités éminentes, que nous serions tenté d'étudier davantage, n'ont cependant pas étouffé et ne doivent point nous faire oublier dans M. l'abbé de Roaldès, le naturaliste, le physiologiste. Il avoue lui-même « qu'il « suit avec intérêt et qu'il admire ces courageux physio- « logistes dont quelques-uns furent ses maîtres, dans « leurs recherches si arides, si peu fructueuses (2). » Mais il ne veut pas que l'on exagère l'importance de ces études expérimentales pour la philosophie : « C'est avec « un sentiment de sympathique compassion, dit-il, que « je vois cet honorable M. Janet, pour réfuter ses « adversaires, se mettre à étudier le cerveau, se plonger « dans les livres peu divertissants où l'on en parle, « s'occuper de ce que disent les physiologistes sur le « poids, le volume, la structure de cet organe, s'informer « avec sollicitude des mesures qu'on en a faites en « long, en large, en travers, en rond, etc. ; il est plus « gros par ici, il est plus petit par là. La belle affaire « vraiment, et comme nous avançons ! Quelques lignes « de plus ou de moins et nous étions des imbécilles ou des « ouistitis (3) ! » Livres peu divertissants, en effet, pour un métaphysicien, que les gros ouvrages des chimistes,

(1) Page 183. — (2) Page 268 — (3) Page 267.

anatomistes, physiciens, médecins aliénistes, physiologistes, etc. Nous osons demander à M. de Roaldès, qui es connaît si bien et qui sait, comme M. le Dr Frédault, en tirer un excellent parti, de continuer à en mettre les résultats au service de la philosophie scolastique.

Analyserai-je maintenant le *Traité des êtres substantiels?* Non, car j'en voudrais citer des passages trop nombreux, et je suis contraint de me borner Je dirai simplement qu'à mon sens il est absolument nécessaire à nos professeurs de philosophie, et qu'ils y trouveront de précieuses données sur l'unité substantielle de l'homme ; sur le développement de la connaissance sensible et intelligible dans l'enfant ; sur la composition intime des corps et sur les rapports de la chimie moderne avec les théories scolastiques ; sur la matière, la forme et la génération substantielles ; sur Dieu et les matérialistes, ses ennemis ; enfin sur la divine Providence dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel (1).

Lorsqu'il traite de la nature des corps, l'auteur est d'une force et d'une clarté merveilleuse ; et quand il se demande : « Aurai-je réussi, non pas à donner une idée, « mais à faire saisir au vol cette *matière* d'Aristote, cet « embryon de l'être (2) ? » tous ses lecteurs lui rendront témoignage d'un véritable succès et seront ravis de l'enthousiasme chevaleresque avec lequel il défend des doctrines si longtemps méprisées. Peut-être même, la chaleur et la poussière du combat sont-elles cause que M. de

(1) Pour apprécier la richesse des documents rassemblés par M. de Roaldès, citons simplement la liste des *Penseurs du jour* qu'il a lui-même placée au titre de son ouvrage, mais dans un ordre peu saisissable : « Frédault, Saisset, Janet, Lévêque, Caro, Balmès, Mill, Littré, Büchner, « Dubois-Reymond, Vogt, Molleschott, Mialhe, Berthelot, Regnault, Che- « vreul, Agassiz, Darwin, Courty, Flammarion. » Nul besoin d'avertir qu'il y a là des noms chers à l'auteur et à nous-mêmes.

(2) Page 111.

Roaldès a mieux vu les éclairs de sa bonne épée que le défaut de la cuirasse des adversaires : ainsi, il s'attaque très-vigoureusement à la *matière* de Büchner et Molleschott, comme si ces « grands » messieurs l'entendaient d'une pure puissance, tandis qu'ils parlent toujours de la *matière seconde*, du corps réel et complet.

Mais pourquoi donc avoir écrit ce *Traité des êtres substantiels*, en *deux mois*, et pour répondre à un livre de M. Flammarion, *Dieu dans la mature* (1) ? La préoccupation de réfuter cet écrivain a visiblement gêné M. de Roaldès, en nuisant à la liberté et à l'ordre de son travail. Puis l'extraordinaire rapidité de la composition a laissé, en certains passages, des imperfections qui font penser à une belle statue seulement ébauchée. Ainsi nous ne saurions admettre cette formule au moins inutile, « que nous avons « *conscience* de l'existence du *non-moi* » (2). L'auteur « ose « à peine énoncer cette énormité pour laquelle d'avance « il demande grâce ». Nous avons une trop grande idée de son talent pour lui accorder cette grâce ; ici Descartes et Balmès l'ont arraché à sa propre nature et au cours habituel de ses pensées ; il exagère certainement le mérite de profondeur et de nouveauté qu'il croit voir dans le *Cogito, ergo sum* ; et il donne, de la conscience, une définition et une division tout à fait superflues.

D'autres expressions, assurément très-saisissantes et très-imagées, dépassent pourtant l'intention de l'écrivain et offenseront peut-être le regard sourcilleux de quelque rigide professeur. On reprochera, par exemple, à M. de Roaldès, de sévir un peu trop contre l'induction (3) ; de dire que l'homme perçoit les corps « par l'esprit et par le « sens *en un seul acte* (4) ; que le sens sort de son acte et « de lui-même (5); qu'il agit sur l'objet sensible et le

(1) Pages 302 et 307. — (2) Page 25. — (3) Page 64. — (4) Page 51. — (5) Page 55.

« modifie (1) ; que l'âme n'est pas quelque chose de dis-
« tinct de tous ses actes, qu'elle est de tous ces actes
« même (2) ; que nous constituons une espèce, mais une
« espèce à part, que n'enveloppe pas même *un genre com-*
« *mun* avec les autres espèces (3) ; que sans le mot, la
« réfléxion sur l'idée est impossible (4) ; qu'une sub-
« stance sans propriétés sensibles est une chimère (5). »

L'auteur affirme trop généralement que les conditions *matérielles* se résument dans l'individuel (6) comme si les esprits n'étaient pas individuels. Je n'aime point l'expression de vérité *transcendantale* appliquée à Dieu (7) ni celle d'*universel* divin pour désigner les *exemplaires* éternels (8), rien n'étant universel ni transcendantal en Dieu, si l'on prend ces mots au sens de l'école. Il aurait fallu, croyons-nous, distinguer réellement, avec saint Thomas, l'intellect *agent* de l'intellect *possible* (9), et approfondir plus sérieusement cette théorie psychologique, la plus faible partie de tout l'ouvrage et de laquelle M. de Roaldès dit lui-même avec une admirable franchise : « Je ne réponds pas ici de suivre pas à pas mes « maîtres et je ne jette sur aucun d'eux la responsabilité « de mes erreurs (10) ». Nous ne pensons pas que la *durée* des êtres contingents soit une *création* continuée (11), ni surtout que la création soit « la production des idées divines (12) ». Enfin, gardons-nous bien de parler d'une *nécessité absolue*, *indispensable*, de la révélation (13).

De tous les reproches que l'on pourra faire à M. l'abbé de Roaldès, le dernier et de beaucoup le plus grave sera d'être excessivement modeste et de tomber ainsi dans le défaut qu'il blâme dans ses maîtres « qui, sans contredit,

(1) Page 214. — (2) Page 229. — (3) Page 183. — (4) Page 74. — (5) Page 96. — (6) Page 230. — (7) Page 235. — (8) Pages 234 et 244. — (9) Page 244. — (10) Page 248. — (11) Page 279. — (12) Pages 277 et 278. — (13) Page 291.

« auraient été de bien grands docteurs, s'ils n'avaient « pas eu la modestie, à mon sens exagérée, de ne vou- « loir rien être (1). » Nor, l'auteur du *Traité des êtres substantiels* n'avait point le droit d'écrire les paroles suivantes qui indiquent bien sa manière, mais qui accusent une humilité trop voisine du découragement pour qu'elle soit légitime :

« Nous voici en présence de l'hommé ; Dieu se reposa après l'avoir fait ; c'était le couronnement de son œuvre, la plus belle de ses productions entre les choses visibles, et peut-être entre toutes l'objet de sa prédilection. Quant à moi, devant cette nature pétrie de grandeur et de beauté dans la boue, je m'arrête ; je suis effrayé de ma tâche, je ne me suis jamais senti aussi petit, ni aussi misérable, qu'à présent qu'il faut parler de l'homme, ou déchirer tout ce que j'ai fait. Pourquoi donc ai-je commencé ce livre ? Qu'est-ce qu'un livre de plus ou de moins dans cette masse de publications, océan insatiable où vont se perdre comme des gouttes d'eau tant de pensées hamaines ? Ma goutte d'eau ira-t-elle faire quelque écume ou quelque tapage à la surface de cette mer ? J'avoue que je n'en ferais pas fi, mais je ne puis pas l'espérer, et j'en suis à plaider l'utilité de l'œuvre, les circonstances atténuantes des auteurs médiocres. Quand un livre est sûr de son monde, il se présente sans tant de précautions. Il dit : Me voilà, comme M. Büchner, et l'écume et le tapage se font, quelquefois cela va jusqu'à la tempête. Au fait, pour l'heureux M. Büchner l'agitation dure encore.

« Mais l'utilité m'est-elle bien acquise ? Réfuter M. Büchner, maltraiter M. Littré, ne pas se prosterner devant M. Stuart Mill, qui ajoute à son trophée de l'induction les palmes parlementaires, en présentant aujour-

(1) Page 319.

d'hui même aux chambres anglaises une pétition de 15,000 signatures pour l'émancipation des femmes ; être irrespectueux envers M. Vogt et M. Molleschott, et ne pas épargner M. Mialhe, est-ce bien utile ? D'autres n'ont-ils pas dit leur fait à chacun de ces illustres personnages, et beaucoup mieux que je ne l'ai su faire ? C'est vrai, mais à mon gré, cela ne suffisait pas, l'utilité est donc évidente au moins pour moi, et au fond dans ces choses c'est toujours le moi qui décide ; sans doute après, le public juge, mais le public est si loin quand on écrit, quand on est devant son papier comme le pécheur aux prises avec l'occasion dans l'attente du jugement de Dieu. — On est souvent alors beaucoup trop brave ! il est vrai qu'après, on paie toujours. Cependant . . . . je ne voudrais pas payer.

« Je m'accroche donc à l'utilité plus que jamais, et je supplie mon lecteur de prendre en considération que M. Büchner, M. Littré, M. Stuart Mill, M. Vogt, M. Molleschott, et même M. Mialhe ne sont pas ma principale affaire ; que j'expose avant tout une doctrine vieille, il est vrai, comme la vérité, mais qui, comme la vérité est toujours jeune. Sans doute, elle est classée, encadrée, étiquetée dans les musées de la philosophie, comme Murillo, comme Velasquez, comme Raphaël, dans les autres musées. Quel mal y aurait-il, après tout, à appeler l'attention sur elle, à l'étudier à se l'assimiler, à la répandre ? Fait-on aujourd'hui beaucoup, beaucoup mieux ? Et puis ce musée est si peu fréquenté, qu'un mauvais pastiche encadré au goût du jour, avec des détails qu'on recherche, dans un bon endroit qui attire l'œil, est capable de produire un grand effet, non pas sur tout le monde, mais sur quelque intelligence d'élite, sur un homme de génie, ou simplement sur un homme de talent. Il reconnaîtra sous le barbouillage de l'apprenti les grandes lignes et la

pensée du maître, et il dira : « Mais il y a là quelque « chose, ce fond-là est vrai, cet agencement est fort et « sûr, il y a de l'os partout, barbouilleur, va barbouiller, « et laisse-moi ton travail, j'en fais mon affaire. » Cette utilité, celle du soldat qui se donne comme marche-pied pour servir à l'escalade de la brèche, cette utilité me suffit, et je n'en recherche pas d'autre Je ne déchirerai donc pas mon livre, et je vais barbouiller l'homme d'Aristote à ma façon (1). »

Non, encore une fois, l'on n'autorisera jamais M. de Roaldès à dire que « s'il cherchait un peu ce que c'est qu'une idée en elle-même, il serait à peu près sûr de divaguer (2). » Non, enfin, son livre n'est point « mauvais « languissant, maussade (3). » Il s'effraie outre mesure peut-être, de l'isolement où se trouvent les défenseurs de la philosophie scolastique : « J'ignore, dit-il quelque « part, si M. Flammarion a jamais rencontré sur son che- « min cette doctrine ; elle n'est pas commune ; je ne sais « pas trop où elle s'enseigne, car les idées cartésiennes « ont tant dominé le monde qu'elles ont tout envahi (4). » Oui, mais voici l'heure du réveil ; les esprits dévoués au triomphe de cette cause qui vous est si chère, sont déjà nombreux et actifs ; et ils ne veulent point vous voir « re- « venir tout à l'heure, pour ne plus les quitter à vos amis délaissés et peu accommodants ». Nous aussi, nous comptons désormais parmi vos vrais amis, parmi vos vrais disciples ; ce que nous ne saurions vous pardonner, ce ne serait point « de faire un nouveau volume (5) », ce serait de n'en point faire.

Jules DIDIOT.

(1) Page 181. — (2) Page 231. — (3) Page 307. — (4) Page 319. — (5) Page 307.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

—

Quatorzième article.

—

SUITE DES DIFFICULTÉS INTRINSÈQUES SOULEVÉES CONTRE L'AUTHENTICITÉ ET L'INTÉGRITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

On ne surprend dans le quatrième Evangile aucun indice qui trahisse une main autre que celle de saint Jean. — L'histoire de la femme pécheresse, chap. VIII et le chap. XXI sont authentiques.

On a cru découvrir, dans le chapitre XIX, verset 35, de notre Évangile, un indice de non authenticité. Il est dit, en cet endroit : « ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε ; celui qui a vu a rendu témoignage. » Par ces paroles, a-t-on dit, l'auteur de l'Évangile se distingue évidemment du disciple bien-aimé de Jésus, et laisse voir que ce n'est pas ce dernier qui a rédigé ce document.

Nous répondrons que le témoin dont parle saint Jean, c'est lui-même s'exprimant à la troisième personne par humilité, mais donnant par là même plus de poids à sa déposition. Nous trouvons un semblable emploi du prétérit et une attestation analogue dans le chapitre I, verset 34, où saint Jean-Baptiste rend témoignage à Jésus-Christ, comme Fils de Dieu. Ce passage est donc loin de renfermer un indice de non authenticité.

L'histoire de la femme adultère, rapportée au chapitre VIII de saint Jean, a été l'objet d'une attaque plus sérieuse.

Cette histoire manque dans un grand nombre de manuscrits orientaux, est marquée d'obèles et d'astérisques dans d'autres, ou enfin n'occupe pas, dans plusieurs de ceux où elle se lit, la place qui lui est assignée dans l'exemplaire canonique. Les versions copte, arménienne et arabe ne la contiennent pas non plus; beaucoup de Pères grecs, même quelques latins, ne l'ont pas admise. Par contre, un très-grand nombre d'autres manuscrits grecs et latins, d'une autorité égale et même plus grande; des versions remontant aux premiers siècles, comme l'Itala et la Vulgate, renferment le récit en litige. Les *Constitutions apostoliques* (II, 24), la *Synopse* de saint Athanase, un chiffre imposant de Pères, notamment saint Jérôme, dont le sentiment est ici du plus grand poids, saint Jean Chrysostome, dans une de ses homélies (Hom. 60 *in Joann.*), l'admettent comme authentique. Ces dernières autorités sont assurément imposantes, et elles deviendraient prépondérantes, si nous parvenions à découvrir et à déterminer le motif qui porta les orientaux surtout à supprimer l'histoire sus-mentionnée. Or, ce motif est connu; ailleurs déjà nous y avons fait allusion.

L'on se rappelle que les premières copies des Évangiles furent destinées à la lecture publique, qui avait lieu dans les assemblées des fidèles. Or, nous apprenons de saint Augustin (1) que bien des gens craignaient que la douceur et l'indulgence de Jésus-Christ à l'égard de la femme coupable d'adultère, ne fût prise par les faibles en mauvaise part, et ne devînt pour eux une pierre d'achoppement et un sujet de scandale. D'après ce Père, cette crainte parut à beaucoup de copistes une raison suffisante d'éliminer ce passage, ou du moins de ne le reproduire qu'à part et avec réserve. Saint Ambroise (2 parle de cette même appré-

(1) August., *de Conjug. adult.*, II, 7. — *Contra Faustum*, XXII, 25.
(2) Ambros., *Apol. David. secunda.*

hension et Nicon (1) nous dit qu'elle porta les Arméniens à supprimer cette histoire. La sévérité morale était si grande, dans ces premiers siècles de l'Église, en Orient surtout, que la crainte d'une interprétation, qui semblait à certains esprits devoir favoriser le désordre dans le mariage, leur fit croire que ce passage était apocryphe, attendu que le Sauveur n'aurait pu pardonner si facilement.

La suppression, dans certains manuscrits et dans les commentaires de plusieurs Pères, de l'histoire de la femme adultère est donc expliquée et justifiée. Mais la présence de cette même histoire, dans les monuments que nous avons cités plus haut, ne le serait pas, si l'on niait son authenticité. Comment, en effet, un récit si considérable eût-il pu s'introduire et trouver place dans tant de manuscrits, dans tant de versions primitives, dans les écrits de tant de Pères, dans tant de monuments enfin, aussi bien en Orient qu'en Occident, si, loin d'avoir la vérité pour base, il n'eût été qu'une pièce apocryphe, inconnue des fidèles du premier siècle et ne s'appuyant sur rien? Aucune explication, en dehors de l'authenticité du morceau, ne serait ici suffisante. Mais la critique contemporaine se retranche dans des preuves intrinsèques, dont nous devons apprécier le poids. Elle prétend qu'il règne, dans ce récit, une foule d'expressions s'écartant entièrement de celles qu'on rencontre dans le corps de l'Évangile : ce seraient des verbes, des particules et des tournures insolites.

A cela nous répondrons que les variétés de langage qu'on nous objecte, sont d'abord en beaucoup plus petit nombre que ne le prétendent nos adversaires. Nous observerons, en second lieu, que, parmi ces quelques expressions inusitées, il s'en rencontre dont l'emploi est parfaitement justifié, puisque seules elles rendent bien la pensée de l'auteur. Troisièmement, nous remarquerons

(1) Nicon apud Coteler., *Patr. apost.*, I, p. 253.

qu'il n'est point de passage, dans cet Évangile, qui n'ait ses expressions et ses formules particulières. Enfin nous dirons que le texte de cette histoire, variant suivant les exemplaires, en raison même de la variété de son insertion faite parfois à la marge, tantôt à la fin de l'écrit, ailleurs dans diverses parties du texte, l'on ne peut s'assurer rigoureusement de la teneur exacte de l'original, ni par conséquent trouver matière à objection dans quelques termes propres à ce passage. Plusieurs savants critiques, entre autres Osiandre, Michaëlis et Adalbert Maïer (1), ont mis son authenticité en pleine lumière.

(1) On cite comme verbe inusité ἐπορεύθη, chap. VII, 53 ; chap. VIII, 1. Dans le cours de l'Evangile, dit-on, c'est ἀπῆλθεν qui est employé. Mais nous observerons que l'évangéliste emploie aussi ailleurs πορεύεσθαι, comme on peut le voir au chap. VII, 35 et au chap. XIV, 2, 3, 28. La particule δὲ reviendrait très-fréquemment, dans cette histoire. Nous dirons qu'elle revient tout aussi souvent, dans la première partie de ce ch. VII, que l'on admet. Voyez les versets 2, 6, 7, 9, 10, 14, 18, 27, 31, 37, 39, 44. On prétend que παρεγένετο, chap. VIII, 2, est un temps qui n'est jamais employé. On le trouve cependant chap. III, 23. Ce temps était nécessaire pour exprimer la simultanéité de l'action. Ἔγραφεν, verset 6e, est mis ici pour l'aoriste ; ce qui a lieu souvent dans l'Evangile. S'il se rencontre, dans le passage en question, des termes et des locutions à part, c'est que les pensées et les choses qu'ils expriment ne se trouvent pas ailleurs. Ils ne sauraient donc fournir matière à objection. De ce nombre sont : 1, ὄρος τῶν ἐλαιῶν ; 3, ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην ; 4, κατειλήφθη ἐπαυτοφώρῳ μοιχευομένη ; 6, κάτω κύψας. En fait d'autres expressions s'éloignant plus ou moins du langage ordinaire de l'Évangéliste, l'on remarque, ch. VII, 53, οἶκος, au lieu de ἴδια employé habituellement. Toutefois, οἶκος se trouve aussi au chap. XI, 20. On lit chap. VIII, 2, ὄρθρου ; ailleurs il y a πρωΐ ou πρωϊάς γενόμενης. On trouve cependant, ch. XXII, 16, de l'Apocalypse, ὀρθρινός. Πᾶς ὁ λαός, VIII, 2, est rendu ailleurs par ὄχλος ou ὄχλος πολύς ; mais ici la première expression est mieux choisie, pour désigner tout le peuple réuni dans le Temple, à l'occasion de la fête. La tournure καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς n'est employé que dans ce morceau : ailleurs l'évangéliste met simplement ἐδίδασκε ; mais le verbe καθίζειν est familier à saint Jean et διδάσκειν se trouve lié par lui à un accusatif, chap. VIII, 35 ; 1re épître, II, 27. Au verset 3, il met οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, ailleurs ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι ou Φαρισαῖοι seul. ἄρχοντες, et le plus souvent Ἰουδαῖοι ; mais ici le terme γραμματεῖς était plus à sa place, puisqu'il s'agissait d'une question de droit. Nous rencontrons dans le même verset ἐν μέσῳ ; au chap. XX, 19 et 26 il y a εἰς μέσον ; c'est que dans ces deux derniers

Le dernier chapitre de notre Évangile n'a pas échappé non plus aux attaques de la critique.

Plusieurs interprètes ont pensé que le récit de saint Jean devait finir avec le chapitre vingtième; et, en effet, il pourrait trouver là sa fin. Cependant tous les anciens manuscrits, toutes les versions primitives contiennent le vingt-et-unième chapitre. Par conséquent, s'il était une addition faite plus tard au récit primitif, elle n'aurait pu venir que de saint Jean lui-même.

L'on prétend que l'auteur faisant, en cet endroit, allusion à la mort de saint Jean, celui-ci devait avoir quitté la terre quand ce chapitre fut rédigé. Le verset 24, où l'on passe de la troisième personne du singulier à la première du pluriel, serait encore une indice, dit-on, que plusieurs auteurs ont concouru à la rédaction de ce chapitre.

Nous répondrons que les allégations de nos adversaires ne sont fondées sur rien et que leur prétention est contredite par tous les documents critiques. Avec plusieurs savants, nous pensons que d'abord saint Jean avait clos

cas, il y a mouvement et que dans le premier on indique seulement la situation. Ἐνετείλατο, verset 5, est remplacé ailleurs par ἔγραψεν, γέγραπται, γεγραμμένον ἐστί; ici, comme on cite un commandement, ἐντέλλεσθαι, qui se trouve souvent dans l'Evangile, est l'expression la mieux adaptée à l'idée. Ἐπεμένον ἐρωτῶντες, verset 7, est remplacé autre part par πάλιν; mais l'insistance que l'on veut exprimer, demande ici la première expression. Au même verset ἀναμάρτητος est rendu dans d'autres passages, I Joh., I, 8, 10, par ἁμαρτίαν οὐκ ἔχειν, οὐχ ἡμαρτηκεναι; la première locution étant plus forte et plus expressive devait être préférée. L'on trouve aux versets 10 et 11 κατακρίνειν, au lieu qu'ailleurs il y a simplement κρίνειν; comme il est question d'un jugement, qui, d'après toutes les circonstances, sera une condamnation, κατακρίνειν est la terme le plus propre. Voilà les principales difficultés littéraires qu'on nous oppose. Elles sont, comme on le voit, bien peu sérieuses, surtout si l'on songe que, dans tous les autres passages de l'Evangile, il se rencontre des mots et des tournures qui ne reparaissent plus. Qu'on voie seulement au chap. IX, 21, ἡλικίαν ἔχειν; 22, συνετέθειντο; 28, ἐλοιδόρησαν; 34, ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος.

son Évangile par les versets 30 et 31 du chapitre xx. Mais ayant vécu quelque années encore, le bruit courut qu'il ne mourrait pas. Comme ce bruit, appuyé sur une fausse interprétation d'une parole du Sauveur, se propageait et s'accréditait, il était du devoir de l'Apôtre de le faire cesser, de crainte qu'à sa mort les fidèles n'en vinssent à attribuer au Sauveur une fausse prophétie, ce qui eût été préjudiciable à la foi de plusieurs. Saint Jean se trouvait par là même conduit à relater les circonstances dans lesquelles son Maître avait prononcé les paroles que l'on interprétait mal, et à donner à ces paroles leur sens vrai et précis. Il ajouta donc à son récit l'apparition de Jésus-Christ à ses apôtres, sur la mer de Tibériade, la pêche miraculeuse qu'ils firent, la triple confession de saint Pierre, l'annonce du martyre de ce dernier, et sa curiosité réprimée par une sentence qui fut cause que plusieurs conclurent à l'immortalité de saint Jean. Ce passage laisse clairement voir que saint Pierre était mort à cette époque, car le verset 19 est une allusion manifeste à son crucifiement. Il montre aussi que saint Jean avait atteint l'âge le plus avancé. Celui-ci proteste, en effet, contre le bruit répandu, qu'il ne mourrait pas. Or, une telle protestation n'était à sa place que quand les autres apôtres, la plupart du moins, avaient cessé de vivre, et qu'un âge extraordinaire portait les fidèles à croire qu'en effet Jean vivrait toujours.

L'on voit maintenant pourquoi le chapitre vingt-unième parle de la mort de saint Jean ; ce n'est pas du tout parce que ce dernier avait quitté la terre, mais parce qu'il tenait à prémunir les fidèles contre une erreur qui pouvait finir par ébranler leur foi.

A propos du verset 24, nous rappèllerons brièvement ce que nous avons déjà observé ailleurs. Ce verset, au moins le dernier membre de phrase, « nous savons que

son témoignage est vrai », fut ajouté à la relation de saint Jean par les disciples de cet apôtre et par les évêques d'Asie, qui se trouvaient auprès de lui et qui voulurent confirmer l'exactitude et la vérité de ses paroles.

Les nombreuses difficultés intrinsèques, soulevées par nos adversaires contre le quatrième Évangile, ne peuvent donc en ébranler ni l'authenticité, ni l'intégrité.

L'abbé Vilmain.

SAINT BONAVENTURE

ET SES FAUX ADMIRATEURS.

—

Sixième article.

—

PHILOSOPHIE.

L'admiration suspecte pour les doctrines de saint Bonaventure s'est manifestée de préférence au sujet des matières philosophiques. Afin de se plier aux besoins de la thèse et de la polémique, l'éloge sur ce point affecte deux formes distinctes qui, pour se contredire l'une l'autre, ne présentent pas moins le spectacle singulier d'une même conclusion.

Pendant longtemps l'enseignement de saint Bonaventure a été présenté comme étranger aux questions dans lesquelles se complaisent la plupart des scolastiques. Placé, disait-on, dans une sphère supérieure, il a surtout pour objet l'union de l'âme avec son Auteur. La philosophie humaine, les rapports des êtres entre eux et l'étude de leur nature, préoccupent moins le saint Docteur; et si, par occasion, ces sujets se présentent sous sa plume, ils sont toujours subordonnés à son argument principal.

Une semblable exposition ouvrait le champ à des conclusions de plusieurs sortes. Que l'on eût donné ses affections à l'ontologisme, que l'on éprouvât des préférences pour l'illuminisme alexandrin, on pouvait également s'approprier le Docteur séraphique.

Il est vrai, des amis sincères de la vérité ne tardèrent point à renverser ce fragile édifice. Le lecteur de bonne foi put reconnaître la fraude. Ils prouvèrent, en effet, que saint Bonaventure, pour s'occuper des communications plus intimes entre Dieu et l'homme, n'avait pas négligé le côté de notre existence qui nous met en rapport avec les créatures, et que bien moins encore il avait renié la philosophie.

Dès lors, la louange, abandonnant sa première manière, entra dans une seconde période. Elle s'efforça d'établir comme propre au saint Docteur, un mysticisme de mauvais aloi qui tranchait péniblement sur les traditions de l'École. Quelques textes souvent incomplets et toujours mal interprétés parurent donc suffisants aux ontologistes pour affilier saint Bonaventure à leurs théories. Réfutés d'une manière directe, ils répondirent par l'obstination. Une règle élémentaire de critique leur faisait l'obligation d'interpréter les quelques passages au moins vagues et incertains qu'ils allèguent, par la doctrine que le même auteur expose dans d'autres endroits d'une manière claire et positive. Mais ils ont préféré supposer la contradiction dans la doctrine du saint Docteur, plutôt que de priver leurs écrits de son autorité.

Les rationalistes concèdent plus volontiers le côté purement humain de la philosophie de saint Bonaventure. Ne pouvant pas s'empêcher de le retrouver dans ses ouvrages, ils ont essayé de le faire servir à l'exposition de leur théorie. Au-dessus des facultés que tous les scolastiques reconnaissent, l'âme possèderait une puissance d'un genre plus noble qui lui permettrait de saisir sans intermédiaire les secrets de la divinité. Là elle trouverait la satisfaction de son être et la connaissance de toutes choses.

Les œuvres de saint Bonaventure protestent contre cette double insinuation. Il suffit aux ontologistes de lire un de

ses moindres traités pour retrouver l'affirmation et l'éloge de la science philosophique, et l'exposition des théories le plus en honneur dans la scolastique. La théologie occupe toujours le premier rang. Elle voit aboutir à elle le labeur et les gloires des sciences humaines. Mais ces dernières et surtout la philosophie, se développent dans une sphère de liberté qui fait de leur soumission l'hommage d'une volonté qui se possède et non le tribut forcé de l'esclave.

Ces rapports entre la théologie et la philosophie, entre la foi et la raison, ne sont aucunement troublés par les doctrines mystiques du saint Docteur. L'intelligence qui chez l'homme se porte à la connaissance des objets extérieurs, et s'exerce au développement de la pensée, ne change pas de nature pour s'élever à la contemplation des mystères de Dieu. Nous aurons à le démontrer plus tard d'une manière directe. En ce moment nous devons établir contre les rationalistes trop infatués de l'école éclectique d'Alexandrie, que saint Bonaventure ne regarde pas comme une faculté à part la raison qu'ils appellent inférieure. Ses principes sur les puissances de l'âme, sur la connaissance, sur la formation et la constitution du monde, s'établissent et se développent sans que l'on soit obligé de faire intervenir aucune autre force cachée de l'intelligence.

Pour être fidèle à notre but et ne point prolonger indéfiniment cette étude, nous ferons porter notre exposition de la doctrine philosophique de saint Bonaventure, sur les questions qui à la fois présentent le plus d'actualité et sont le mieux en état de mettre en relief l'ensemble de son enseignement. Ces motifs seuls nous engagent à étudier dans ses ouvrages, les théories de la connaissance intellectuelle et de la constitution des corps. La première nous fournira l'occasion d'exposer, avec le saint Docteur, la nature, les facultés et le mode d'action de l'âme humaine; la seconde se rattache à l'ensemble de l'univers, faisant connaître les

points semblables et les différences qui permettent aux individualités de s'affirmer sans troubler l'unité qui préside au système du monde.

Nous disons que ces deux questions suffisent pour établir contre les éloges de ses faux admirateurs, que saint Bonaventure n'a point essayé de placer dans un monde supérieur le fondement de sa philosophie, et que par conséquent il est fort éloigné de négliger tout-à-fait ou de ne traiter que par occasion, comme des sujets sans importance, tout ce qui se rapporte à l'étude des êtres créés et de leurs relations avec les facultés de notre âme. Mais ne l'oublions pas : la philosophie du saint Docteur s'étend à une foule d'autres sujets. Il serait aisé de former avec ses ouvrages, un livre didactique qui ne laisserait dans l'ombre aucune question vraiment philosophique.

I.

La théorie scolastique sur la connaissance intellectuelle, demande, comme préliminaire indispensable, l'unité du principe d'action dans l'homme, et par conséquent la distinction des facultés de l'âme. Comment, en effet, pourrait-elle sans le secours de ces deux hypothèses arriver à des conclusions sérieuses? Supposons que la jonction entre la vie végétative et la vie sensitive se soit opérée sans difficulté; les sens extérieures se porteront vers leur objet pour en transmettre la perception aux sens internes. Mais ces derniers gouvernés par un principe particulier n'auraient aucun motif pour transmettre à l'âme intellectuelle le résultat de leur opération. Y seraient-ils déterminés en quelque manière, ils devront s'épuiser en vains efforts pour pénétrer dans un domaine qui est contraire à leur nature. Liés à la terre comme appartenant au corps, les sphères où habite l'esprit leur sont à jamais interdites.

D'un autre côté, les scolastiques posent en principe, après Aristote et les Pères de l'Église, que pour s'exercer et se développer, la connaissance intellectuelle a besoin des éléments que lui fournissent les objets matériels. Or, si l'âme n'est pas acceptée comme le principe des operations de la vie et de la sensation, elle ne possède que des facultés purement intellectuelles. Comment lui imposer dès lors la nécessité de se mettre en rapport avec une puissance étrangère, et de lui demander le point de départ de sa connaissance? Et d'ailleurs comment lui supposer le pouvoir de s'introduire dans les basses régions du monde matériel, tandis qu'elle éprouve pour la matière une native répulsion?

Reconnaître chez l'homme un principe différent pour la vie sensitive et la vie intellectuelle, c'est donc poser une impossibilité au développement de la théorie scolastique sur la connaissance; au contraire, admettre que l'âme par l'intermédiaire de facultés diverses, exerce son action sur les opérations végétatives, sensitives et intellectuelles de l'homme, c'est satisfaire à la première nécessité de ce système. Nous allons voir que saint Bonaventure, loin de poser sur ce point des obstacles à la doctrine de l'école, lui prête la force de ses arguments et l'autorité de son nom.

Dans la seconde partie du *Breviloquium*, qui a pour objet l'étude de la création, saint Bonaventure fait connaître les fonctions diverses de l'âme. Subsistant en dehors du corps et par conséquent possédant une réalité propre, « elle est, dans le fait de l'union, le principe du perfectionnement et la force motrice. Par son essence elle complète la personnalité humaine; par sa puissance elle lui attribue le mouvement. De l'âme découlent la distinction de l'être, la vie, le sentiment et l'intelligence; car elle possède les facultés végétative, sensitive et intellectuelle. Par la puissance végétative, elle propage, nourrit et dilate, se faisant ainsi la source féconde de laquelle proviennent la reproduction, la

sustentation et la masse. Les puissances sensitives lui servent à saisir les objets extérieurs, à en posséder en elle les images qu'elle compare et combine à son gré.... Enfin elle emploie sa puissance intellectuelle au discernement de la vérité, à la fuite du mal, à la recherche du bien. La raison lui fait découvrir le vrai, l'appétit irascible la prémunit contre le mal, et l'appétit concupiscible la porte à la possession du bien (1). »

Il y a loin de là aux théories de l'école cartésienne qui font de l'âme une substance essentiellement pensante (2). L'homme, selon Descartes et ses disciples, n'existe que parce qu'il pense, et, à la rigueur, l'âme est l'homme tout entier. Aussi se refusent-ils à donner l'âme comme principe des opérations vitales. La brute, qui ne possède point une âme intellectuelle, est réduite à l'état de machine (3). Bien plus, l'homme se trouve dans une condition analogue pour tout ce qui concerne les puissances de son corps (4).

Saint Bonaventure attribue à l'âme de l'homme les fonctions de la vie animale, et il ne lui refuse pas les opérations intellectuelles. La même substance spirituelle qui préside à la pensée, se fait, pour le corps, la raison de sa vie et de ses mouvements. Cette doctrine, que nous avons trouvée dans le *Breviloquium*, est développée dans plusieurs endroits du *Commentaire sur les livres des sentences*.

Le saint Docteur se demande, vers le commencement du *second livre*, si le Verbe, en s'incarnant, a pris un corps et une âme semblables aux nôtres. Après avoir rejeté les deux opinions hérétiques qui font disparaître de la divine

(1) D. Bonavent., *Breviloq.*, part. II, c. IX; edit. Vivès, t. VII, p. 267.

(2) Descartes, *Méditat. VI*e, § 8; *Les principes de la philosophie*, p. I, § 8.

(3) Descartes, *Discours de la méthode*, p. V, § 9.

(4) Descartes, *Discours de la méthode*, p. V, § 4; *Traité de l'homme*, § 38; *Traité des passions*, p. I, art. 7, etc.

personne de Jésus-Christ, la partie intellectuelle de l'âme, et même l'âme tout entière, il expose le véritable sentiment de l'Église. « Le Christ, dit-il, prit une véritable chair, un véritable corps, une âme véritable avec ses trois puissances végétative, sensitive et rationnelle... Comme médiateur entre Dieu et les hommes, il devait, en effet, résumer en lui toutes les perfections de Dieu et toute la nature de l'homme. Et comme il n'est pas d'homme complet sans le corps et ses membres, sans l'âme et ses puissances, le Verbe ne devait délaisser dans son incarnation aucune de ces parties (1). »

Le Créateur voulut donc que « l'âme raisonnable fût le principe de la vie pour le corps (2) ». Ainsi, il rapprochait « deux natures fort diverses qui, par leur union, manifestent sa toute-puissance..... Pour montrer la grandeur de sa sagesse, il conforma le corps de telle manière qu'il convînt parfaitement à l'âme... L'âme se faisait le moteur par ses diverses puissances. Le corps posséda des organes distincts, tous composés avec beaucoup d'art et disposés avec grâce et symétrie, comme on le voit par la tête et par les mains, organe des organes (3) »...

L'harmonie que Dieu a voulu établir entre le corps et l'âme, pour que celle-ci pût, avec une plus grande facilité, veiller à la vie et aux opérations du premier, est constatée d'une manière plus précise encore dans le traité analogue au *Breviloquium*, qui, à cause des cent sections dont il est composé, a été appelé *Centiloquium*. « Le corps du premier homme fut tiré du limon de la terre et soumis à l'âme dont il gardait les proportions autant qu'il était en lui. Il lui fut proportionné par la correspondance de ses

(1) D. Bonavent., in l. III *Sentent.*, dist. II, art. 2, q. 3 in conclus.; t. IV, p. 45.

(2) D. Bonavent., in l. II *Sentent.*, dist. XVII, a. 1, q. 2, in fundam.; t. III, p. 11.

(3) D. Bonavent., *Breviloq.*, p. II, c. X; t. VII, p. 268.

parties, la beauté et la variété de son organisme et la disposition particulière de sa stature. Et ainsi, quoique le corps et l'âme soient très-différents, ce qui est le moins noble dans l'âme et le plus relevé dans le corps, s'unissent admirablement.

« L'esprit ou âme raisonnable possède le pouvoir de donner la vie, le développement et le sentiment. De son côté, le corps retrouve dans sa composition et son organisme la force vitale, la force naturelle et la force animale. Or, si on rapproche la force vitale qui est liée aux diverses parties du corps, de la puissance vivificatrice de l'âme, la transition de l'une à l'autre est aisée. De même, comparons le merveilleux organisme de ses parties avec les puissances végétative et sensitive de l'âme ; si nous faisons intervenir la force naturelle et la force animale, l'analogie entre les unes et les autres rendra l'union parfaite.

« C'est ainsi que la terre et le feu, malgré leurs différences, trouvent néanmoins un double point de contact, deux intermédiaires : l'un qui se rapproche plus de la nature du feu (l'air), l'autre qui est plus voisin de la terre (l'eau).

« Enfin, l'âme créée pour la béatitude, et capable de la posséder, tend vers le ciel. Le corps de l'homme est droit ; sa tête qui le domine et regarde en haut, indique bien la rectitude de l'esprit et la direction de l'âme (2). »

La conformité que présentent l'âme et le corps, apparaît donc au Docteur séraphique comme la raison de leurs rapports réciproques, et par conséquent aussi comme le moyen de la direction que la première exerce sur le second. Un même principe d'action met en jeu, dans la personnalité humaine, les facultés intellectuelles et sensitives, celles

(1) L'idée de cette comparaison est développée dans le *Premier livre des Tusculanes*, à propos de la nature de l'âme.

(2) D. Bonavent., *Centiloq.*, p. III, sect. XXV ; t. VII, p. 396.

qui distinguent essentiellement l'homme de la brute, et celles qui sont communes à l'un et à l'autre.

« Comment, nous dit à ce sujet le saint Docteur, vouloir donner une origine diverse à ce qui possède la même fin ? Par l'éloignement de l'âme raisonnable, le corps demeure privé de sentiment... C'est ce qu'atteste saint Augustin dans son livre de l'*Esprit et de l'Ame* (1), lorsqu'il dit : L'âme, en se séparant du corps, emporte avec elle le sentiment, l'imagination, la raison, l'intelligence... Nous adopterons sur ce point l'opinion du philosophe, d'Aristote (IIe livre de l'*Ame*, contrad. 31) : La vie sensitive est à la vie intellectuelle, ce que le triangle est au pentagone : et de même la vie végétative est à la vie sensitive ce que le triangle est au carré. » Le pentagone, considéré au point de vue du nombre de ses côtés, l'emporte sur le triangle et le carré, il les renferme en lui. Il en sera de même pour le principe intellectuel qui, pour donner naissance à la pensée, ne possède pas moins la puissance de mouvoir le corps.

La vérité de cette proposition ressort des influences réciproques de l'intelligence et des sens « Il est prouvé, par expérience, que l'action soutenue d'un sens est pour l'intelligence une cause d'affaiblissement. De là il faut nécessairement conclure, ou bien que le sentiment et l'intelligence appartiennent à la même puissance, ou bien que ce sont des puissances diverses d'une substance unique. » La première partie de l'alternative, qui conduirait aux erreurs de Locke, de Condillac et de tous les matérialistes, ne parait pas au saint Docteur mériter une réfutation. Il conclut que l'âme de l'homme, une et spirituelle, possède, dans la vertu de sa nature, la puissance de présider aux évolutions de l'intelligence, à l'action des sens et à la manifestation de la vie corporelle.

(2) Ou plutôt l'auteur de cet ouvrage attribué autrefois à saint Augustin et inséré comme appendice dans ses œuvres ; ed. Benedict., t. VI.

L'article du IIe livre des *Sentences*, dont nous venons de résumer les réponses aux objections, fait connaître, dans la *conclusion*, les doctrines erronées sur la pluralité des âmes dans l'homme, et propose le sentiment de la philosophie catholique. La question est ainsi posée : « Faut-il attribuer à Dieu ou à l'homme l'origine de l'âme sensitive?»

« Sur ce point, répond le Saint, il s'est élevé trois sentiments. Les hérétiques, les philosophes et les docteurs catholiques soutiennent des opinions diverses. Certains hérétiques ont vu en nous des âmes différentes, l'une venant du Dieu bon, l'autre du Dieu méchant. » La diversité de nos penchants leur fit imaginer cette hypothèse. Saint Augustin prouve, par la nature de la conscience humaine et celle de nos destinées, l'impossibilité de cette première opinion (*de Duabus Animabus*, c. VI et XIV). — « Viennent après, des philosophes qui regardent le sentiment et l'intelligence comme deux substances. Mais, ajoutent-ils, cela ne fait pas deux âmes ; car le mot *âme* est employé par eux comme expression générique de fonction. Or, les deux substances dont l'âme se compose sont disposées pour la perfection d'une seule personnalité. Et cependant, l'une engendrée par l'homme et soumise au corps qu'elle perfectionne dans ses parties, s'appelle sensitive ; l'autre, toute intellectuelle, n'est le principe de vie ou d'action d'aucune partie du corps, et provient de Dieu par création. » Ils sont également réfutés par saint Augustin, comme le dit saint Bonaventure, ou plutôt par Gennade, à qui appartient le livre de *Ecclesiasticis dogmatibus* (c. XV).

« Un troisième sentiment est proposé par les théologiens catholiques (1). La vie sensitive et l'intelligence appartiennent dans l'homme à la même substance. Leur ori-

(1) Ce point de doctrine fut défini quelques années après la mort de saint Bonaventure par Clément V, dans le concile de Vienne (1311-1312 ; CLEMENTINÆ *de Summa Trinitate in fide catholica*, tit. I). Léon X le con-

gine doit, par conséquent, être attribuée à un principe unique, au Créateur. Et, de fait, ces Docteurs ne les regardent pas comme des substances diverses, mais comme les puissances multiples d'une seule substance. C'est ce que déclare expressément saint Augustin (toujours l'auteur anonyme du traité sur l'*Esprit et l'Ame*, c. XIII). Et c'est de fait une chose très-rationnelle de voir dans l'homme une seule substance formelle qui donne à la fois la vie, le sentiment et l'intelligence ; « et hoc idem valde est ratio-« nabile ponere in homine unam substantiam quæ dat ei « vitam, et sensum, et intellectum (1). »

Unité substantielle de l'âme humaine et multiplicité de ses puissances ; intimité d'union entre le corps et l'âme, et compénétration de l'un par l'autre : telle est donc la doctrine de saint Bonaventure. Les preuves qu'il apporte en faveur de sa thèse, peuvent être regardées comme le commentaire philosophique d'un passage de Tertullien reproduit avec sa noble vigueur par le savant évêque de Nîmes : « Dieu a établi l'âme dans une chair honorée, et les nœuds par lesquels il a lié l'une à l'autre sont tellement étroits, qu'on hésiterait presque à dire, par moments, si c'est la chair qui porte l'âme ou l'âme qui porte la chair, si la chair obéit à l'âme ou si l'âme obéit à la chair (2) ».

II.

Devons-nous considérer les facultés de l'âme comme appartenant à son essence ou se distinguant d'elle d'une manière réelle ? Nous avons vu ce que pensent sur ce

firma plus tard (IVe concile de Latran, sess. 8), et Pie IX l'exprime d'une manière plus précise encore dans la lettre au cardinal Geissel, archevêque de Cologne (1857).

(1) D. Bonav., in l. II *Sentent.*, dist. XXXI, a. 1, q. 1 ; t. III. pp. 355 sqq.

(2) Mgr Plantier, Mandement pour le Carême de 1869, sur la *Résurrection des morts* : Tertullien, *de Resurrect. carnis*, n° 7.

point Descartes et ses disciples. L'âme, pour eux, n'est pas distincte de la pensée : ses facultés ne peuvent point différer de son essence. C'est ce qu'enseignaient récemment encore Gerdil et Adolphe Garnier (1). Ils sont d'accord en cela avec les panthéistes de toutes les époques, depuis Zénon et Plotin jusqu'à Spinosa, Schelling et Hégel, non moins qu'avec les nominalistes du moyen-âge (2).

Les Pères et les Docteurs de l'Église, Denys l'Aréopagite, saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, saint Bonaventure, distinguent avec soin entre l'essence et les facultés de l'âme (3).

Saint Thomas donne pour première raison de cette distinction, la condition infime de l'homme. Pour lui, être et agir ne sont pas, comme en Dieu, une même chose ; car, sans cela, il serait toujours en acte, il penserait toujours. Pour lui laisser la continuelle possession de son âme, il faudra donc admettre une différence entre l'essence et les puissances (4).

On a signalé sur ce point un dissentiment sérieux entre l'Ange de l'école et le Docteur séraphique. A la différence de la distinction *réelle* entre l'âme et ses facultés, établie par le premier, le second admettrait seulement une distinction *formelle*. Entendue dans le sens de Scot et des Scotistes (5), cette distinction formelle s'évanouit dans une subtilité d'école, et revient facilement à l'opinion des nominalistes, qui posent une simple distinction de *raison*. Selon ces derniers, l'âme est *substance* quand on la consi-

(1) Sig. Gerdil, *Immatérialité de l'âme*, part. II, sect. I, c. I; — Adolphe Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, l. II, c. II, § 1 ; t. I, p. 44. Paris, 1852.

(2) Zénon, *adv. Mathem.*, l. IX, sect. 102 ; — Plotin, *Ennead.* I, l. I, c. I ; — Spinoza, *Ethic.*, p. II ; *de Mente*, prop. 48 ; — Schelling et Hegel, *Encycloped.*, § 440-467 ; — Ockam, in II *Sentent.*, dist. XXIV.

(3) Apud Sanseverino, *Philosophia christiana*, Dynam., t. I, p. 324.

(4) D. Thomas, I p., q. 79, a. 1 ; — q. 51, a. 1 ; — *Quest. disp.*, a. 12.

(5) Scot, II *Sentent.*, dist. XVI, q. 1, n. 17-19 ; I, dist. III, q. 6 ; IV, dist. 44.

dère en elle-même, et *faculté* lorsqu'elle est donnée comme principe d'opération. Il faut dès lors une somme de bonne volonté fort grande pour distinguer l'âme de ses facultés.

Ce sentiment est fort loin des doctrines de saint Bonaventure. Un article du premier livre des *Sentences*, pose la question d'une manière très positive : « La mémoire, l'intelligence, la volonté se confondent-elles dans l'essence de l'âme ? » En d'autres termes : l'âme possède-t-elle des facultés ?

Saint Bonaventure résout la question d'une manière affirmative, et dans ses réponses aux objections, il rejette tous les raisonnements qui tendraient à établir le contraire. Il a soin en même temps de préciser le mode de distinction qu'il reconnaît entre l'âme et ses puissances. Celles-ci ne sont pas essentiellement une même chose avec l'âme, elles n'ont pas sa nature ; mais, quoique différentes, elles peuvent, dit-il, être ramenées au même genre. « Par cela seul que l'âme, substance spirituelle, est présente et unie à elle-même, elle a la puissance de se souvenir et de se comprendre : par conséquent la mémoire, l'intelligence et la volonté sont substantielles et sont ramenées au genre de l'âme. Il est vrai, elles ont par nature à opérer en dehors de l'âme : on ne doit pas les regarder comme ayant absolument la même essence. Leur différence n'est pas assez grande pour constituer un genre à part : elles appartiennent donc indirectement au même genre (1). »

Se hâter de conclure qu'une telle explication conduit à la distinction formelle de Scot et répugne à la distinction réelle de saint Thomas, ce serait fausser la pensée de ces trois auteurs et condamner saint Bonaventure sans le comprendre.

La distinction réelle, et par conséquent la différence générique clairement énoncées dans la *Somme théologique*

(1) D. Bonav., in l. I *Sentent.*, dist. III, p. II, a. 1, q. 2 ; t. I, p. 83.

et dans les autres ouvrages de saint Thomas (1), n'est pas en contradiction directe avec l'unité de genre que propose saint Bonaventure. Chacun examine la question à un point de vue particulier. Aussi, le différent entre les deux Docteurs se réduit, s'il existe, à une question de mots. Nous allons nous en convaincre par l'examen des textes.

Remarquons d'abord que, dans le passage cité de saint Bonaventure, il est seulement fait mention des facultés intellectuelles, la mémoire, l'intelligence et la volonté. Par le fait de la réflexion, l'âme se pose à la fois comme le *principe* et l'*objet* de leur activité. L'objet étant essentiel, substantiel, étant l'âme elle-même, on en conclura l'identité d'essence pour elle et pour la mémoire, l'intelligence, la volonté. Lorsque cependant elles voudront agir, les facultés seront obligées de se séparer, de sortir de l'âme. Dans ce cas, l'âme principe et la faculté participée n'apparaîtront plus comme des natures appartenant au même genre : ainsi que le veut saint Thomas, l'âme est substance et les facultés des accidents.

Saint Bonaventure, par les paroles que nous avons citées plus haut, soutient le premier point, et s'occupe moins du second, quoiqu'il le laisse supposer. Sans se déclarer positivement, il est plus explicite encore dans le livre second des *Sentences* (2). Les deux passages ont d'ailleurs besoin d'être interprétés l'un par l'autre.

Il se demande, dans celui du second livre, si l'intelligence et la volonté sont des facultés essentiellement distinctes. A ce propos, il rappelle la discussion sur la différence entre l'âme et les facultés, et rappelle les principales opinions, celle d'abord qui confond l'âme avec les puissances, et la seconde qui les divise comme substance et

(1) D. Thomas, I p., q. 77, a. 1 ; — *de Anima*, art. 12-19 ; I *Sentent.*, dist. I, q. 4, a. 3.

(2) D. Bonav., in II *Sentent.*, dist. XXIV, p. I, a. 2, q. 1 ; t. III, pp. 163 sqq.

accident. « Il en est ensuite, ajoute-t-il, qui ne veulent point assimiler les facultés aux principes intrinsèques de l'âme, et cependant ne les distinguent pas comme genre et accidents. Ils regardent les puissances comme *réductibles* au genre de substance, et par conséquent à l'essence de l'âme... Dans la distinction des facultés entre elles, ils tiendront aussi le milieu entre les deux opinions extrêmes. Certaines facultés de l'âme, diront-ils, sont tellement diverses, qu'on ne saurait pas les confondre. Cependant leur différence n'est pas de nature à les faire considérer comme des essences distinctes : elles ne diffèrent d'une manière essentielle que comme puissances. Aussi peut-on les appeler les puissances diverses, les instruments multiples de la même substance ; « ita ut dicantur diversæ potentiæ, « sive diversa instrumenta ejusdem substantiæ ».

On comprend que Scot ait combattu une opinion aussi contraire à son système (1). C'est celle-là même qui est néanmoins embrassée par le Docteur séraphique. « Elle est, dit-il, plus conforme au sentiment commun des auteurs, plus simple et plus raisonnable. Par conséquent, avec cette troisième opinion, on répondra aux questions posées plus haut, que l'intelligence et la volonté ne sont pas des forces identiques, mais des puissances diverses. C'est le sentiment de nos prédécesseurs et de saint Augustin... Au reste, quiconque veut examiner par lui-même le nombre et la nature des puissances de son âme, reconnaît que pour l'amour et la connaissance, il est obligé de recourir à des instruments, à des puissances différentes. »

Dans ces deux articles, la plupart des objections que se pose saint Bonaventure ont pour objet de prouver l'identité essentielle de l'âme et des facultés. Le soin avec lequel il les repousse, les raisons qu'il allègue pour en montrer la fausseté, font connaître, aussi bien que sa thèse directe,

(1) Scot, II *Sentent.*, dist. XVI, q. unic.

le sens précis de son opinion. Il veut que l'âme unique de l'homme soit le principe de toutes ses opérations. A la fois elle préside à la vie, à la sensation, à l'intelligence. Mais, bornée par nature, incapable de renfermer dans une même entité l'existence et l'action, elle doit opérer par les puissances. Celles ci sont de plusieurs sortes, comme ayant pour objet les différentes activités de l'homme. Instruments de l'âme, elles ne sauraient point se confondre avec leur mobile ; elles s'en séparent et accomplissent chacune leur tâche particulière. Dès lors on peut dire qu'il existe entre elles et l'âme une différence essentielle, la même distinction *réelle* qui sépare la substance de l'accident. C'est le point de vue plus particulièrement affectionné par saint Thomas.

Saint Bonaventure ne le contredit point. L'ensemble de sa thèse amène de semblables conclusions. Mais il s'occupe de préférence du point de départ, du principe des facultés. Toutes découlent de l'âme. Elles lui empruntent la force de leurs opérations. Il est donc possible de les rappeler au souvenir de cette origine, et de *rattacher leur essence*, au moins comme énergie et activité, à l'essence de l'âme. Bien plus, les facultés supérieures, l'intelligence et la volonté, se portent d'une manière directe et immédiate sur l'âme ; elles en font l'objet de leurs opérations, objet substantiel qui permettra de dire que l'âme est intelligence et volonté, et par conséquent aussi que l'intelligence et la volonté sont l'essence de l'âme. Une expression analogue de saint Augustin est interprétée dans le même sens par saint Thomas (1).

III.

La différence que nous venons de constater entre l'âme et ses facultés, et aussi entre les diverses facultés, nous

(1) D. Thomas, I p., q. 77, art. 1, ad 1.

amène à déterminer le nombre et les fonctions de ces dernières. Pour nous rendre un compte exact de la connaissance intellectuelle, il importe de connaître les puissances qui concourent à sa formation et le mode particulier de leurs opérations. C'est à ce point de vue que nous allons les considérer dans les œuvres de saint Bonaventure.

Par l'âme nous viennent à la fois la vie, le sentiment et l'intelligence : trois grandes puissances d'action auxquelles se rattachent encore la locomotion et les appétits ou volonté. Les scolastiques font reposer la raison de ce nombre et de cette distinction sur la nature des opérations, et par conséquent sur celle des objets auxquels se rapportent ces diverses facultés. Si nous possédons cinq organes des sens répondant aux cinq subdivisions de la vie sensitive extérieure, c'est que les objets externes forment, par rapport à nos facultés, cinq groupes distincts qui signalent chacun dans l'homme un organe, une action et une faculté qui leur conviennent. Vouloir, avec Locke (1), supposer l'existence d'un sixième sens qui nous échappe, ou avec La Mennais et Balmès (2), sa simple possibilité, c'est attaquer une des bases les plus solides de la certitude, et, comme l'avoue l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, ouvrir les voies au doute. On ne saurait admettre ces hypothèses sans altérer la nature de l'homme, et par cela même changer sa condition sur la terre.

Des raisons analogues établissent l'existence et le nombre des sens intérieurs, non moins que des facultés végétatives et intellectuelles. Dans tous les ordres, la nature de l'objet et de l'opération déterminent le nombre et la catégorie des facultés.

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, l. II, c. II, § 3 ; Amsterdam, 1755, p. 76.

(2) La Mennais, *Essai sur l'indifférence*, t. II, c. XIII ; — Balmès, *Phil. fondam.*, l. II, c. XVI.

« Par l'âme, avons-nous dit plus haut avec saint Bonaventure, nous viennent la vie, le sentiment et l'intelligence. Il faut conclure de cela que l'âme possède les facultés végétative, sensitive et intellectuelle (1). » Et encore : « On distingue trois opérations principales de notre âme, qui sont : vivre, sentir, raisonner. De là pour l'âme les trois puissances végétative, sensitive et intellectuelle. Observez que l'âme des plantes est végétative, celle des brutes sensitive, et l'âme humaine intellectuelle ». Il ne faut donc pas conclure que « dans l'homme il y a trois âmes, mais trois puissances d'une seule âme (2) ».

La faculté végétative, qui appartient à l'âme humaine, par suite de son union avec le corps, « est la puissance multiple qui comprend la génération, la nutrition et l'accroissement. Principe de génération... elle amène la reproduction d'individus de même nature..., et pourvoit ainsi à la perpétuation de l'espèce. La nutrition a surtout pour objet le bien de l'individu qui, par l'accroissement, atteint un développement en rapport avec sa nature (3) ». L'accroissement et la nutrition apparaissent donc comme subordonnées à la force génératrice. Leur objet particulier et restreint se combine pour assurer aux individus qui les possèdent, des héritiers de leur nature et de leurs propriétés.

Au-dessus des facultés végétatives, et comme appartenant à un ordre immédiatement supérieur, se placent les facultés sensitives. La connaissance est leur objet premier et principal. Elles s'étendent ensuite au désir de la chose connue et au déplacement corporel que demande sa recherche. Il faut donc placer dans la connaissance le point de départ et le fondement de la seconde classe des facultés

(1) D. Bonav., *Breviloq.*, p. II, c. IX, t. VII, p. 267.
(2) D. Bonav., sect. XVI, part. III, t. VII, p. 391.
(3) D. Bonav., *Breviloq.* et *Centiloq.*, l. c.

sensitives que les scolastiques, après Aristote, ont appelées désirs ou appétits sensitifs. L'animal ne peut point se sentir de l'attrait pour un objet avant de le connaître et d'apercevoir le bien qu'il peut en retirer. Quand il aura examiné sa nature et apprécié ses avantages, il se portera vers lui par la faculté qu'il possède de se transporter d'un lieu dans un autre.

Ces diverses facultés appartiennent à l'animal privé de raison. Elles se retrouvent aussi dans l'homme (1). Nous ne reviendrons pas sur l'appétit sensitif et la locomotion. Mais il entre dans notre sujet d'étudier la marche de la connaissance sensitive. Elle est, pour le système de saint Bonaventure et de tous les scolastiques, une introduction nécessaire à la connaissance intellectuelle.

« Par le moyen des facultés sensitives, l'âme se porte vers les objets sensibles ; après les avoir saisis, elle les retient, les rassemble et les divise. » Il lui serait, en effet, peu avantageux de se mettre en rapport avec son objet, si le résultat devait s'évanouir avec l'impression. La faculté de conserver vivante en elle la trace de ses relations à l'extérieur, lui fournit les éléments de ses opérations ultérieures, qui consistent à rapprocher ses diverses sensations pour reconnaître leurs points de contact et leurs dissemblances. « Les sens extérieurs et les sens intérieurs » se font les instruments de ces différents actes.

« Tous les objets extérieurs qui entrent dans le domaine des sens peuvent être réduits à cinq classes. C'est la raison d'un nombre égal de sens » dans l'animal parfait. On les appelle la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le tact. Nous avons montré plus haut comment ce nombre est immuable pour l'homme.

« Trois conditions sont nécessaires pour assurer l'opération des sens : l'intégrité de l'organe, la convenance du

(1) D. Bonav., *Breviloq.* et *Centiloq.*, t. VII, p. 391.

milieu, la présence de l'objet. » Un organe altéré est un instrument inhabile à son œuvre ; mal employé, appliqué à des expériences qui ne sont point de son ressort, il fausse les conclusions ; enfin, si l'objet est placé en dehors de sa portée naturelle, on ne saurait lui demander de le saisir avec exactitude.

« Les organes des cinq sens extérieurs sont : les yeux, le nez, les oreilles, la langue, le palais, et pour le tact, les nerfs de tout le corps. Tous les organes ont leur point de départ dans l'intérieur du cerveau. De là descend le nerf optique qui se divise pour arriver aux deux yeux ; un autre va aux narines, un troisième aux oreilles ; un quatrième atteint la langue et le palais, tandis que celui du toucher se ramifie dans toutes les parties du corps.

« La vue a pour objet les couleurs, l'odorat les odeurs, le goût la saveur, l'ouïe le son ; chacun de ces organes saisit son objet selon les conditions diverses dans lesquelles il se présente. L'objet du tact consiste dans les qualités des éléments, comme la chaleur, l'humidité, le froid, la densité, le poids, le poli.

« Les milieux dans lesquels opèrent les sens extérieurs sont l'air, l'eau et tout corps diaphane et transparent. Pour la vue, le milieu est lumineux. L'air interne et externe servent de milieu pour l'ouïe : l'oreille, en effet, est concave, et elle reçoit l'air dans son pavillon. La vapeur transportée par l'air constitue le milieu de l'odorat : l'objet odorant dégage comme une fumée insaisissable qui envahit l'air et fait parvenir l'odeur à cet organe. L'humeur salivaire sert de milieu au goût, la chair au tact (1). »

Appliqués à leur objet dans les conditions qui permettent et favorisent leur libre exercice, les cinq sens extérieurs sont pour l'homme le point de départ de toute connaissance. Chaque sens, en effet, possède son objet par-

(1) D. Bonav., *Centiloq.*, l. c., sect. XXI ; *Breviloq.*, l. c., cap. IX.

ticulier, et à eux tous, ils embrassent l'universalité des existences matérielles.

« On peut, observe saint Bonaventure dans un autre traité, diviser en trois catégories les corps qui composent le monde. Ils sont subtils, matériels ou mixtes. Les corps célestes, lumineux, toutes les couleurs sont perçus par les yeux ; au contraire, ceux qui sont solides et terrestres conviennent au toucher. Les trois autres sens se rapportent aux corps intermédiaires : le goût aux liquides, l'ouïe aux sons, l'odorat aux vapeurs qui tiennent à la fois de l'eau, de l'air et du feu, par exemple la fumée qui proviendrait d'un arôme (1). »

Des quatre éléments que la science admettait alors comme principes constitutifs des corps, aucun n'échappe à l'action des sens extérieurs. Que l'objet les présente en dehors de toute combinaison, qu'il en fasse concourir plusieurs et même les appelle tous à sa composition, il lui est impossible de se soustraire à leurs recherches. Les progrès des sciences physiques n'ont point altéré cette règle. Nos âges modernes ont mieux décomposé la matière ; ils ont, par de savantes analyses dont le germe et l'idée leur viennent du moyen-âge, renversé la fragile hypothèse des quatre éléments premiers. L'édifice que la science a érigé ou érige encore à sa place, n'a pas de plus sûres garanties contre les découvertes de l'avenir. Mais on n'est pas en voie de prouver, malgré les opinions déjà signalées de quelques philosophes et des spiristes contemporains (2), que nos sens extérieurs sont, par nature, inhabiles à saisir tel ou tel genre d'êtres matériels.

Il n'est pas jusqu'aux différentes manières d'être de l'objet, aux variations déterminées par la quantité, la masse, le poids, le volume, qui ne soient discernées par

(1) D. Bonav., *Itinerarium mentis in Deum*, c. II ; t. XII, p. 7.
(2) Sanseverino, *Philosop. christ.*, t. I, p. 96.

les sens. L'impression qui leur vient de l'objet leur fait saisir en même temps les modifications qu'entraînent « le nombre, la grandeur, la forme, l'état de mouvement et celui de repos ».

IV.

Nous avons indiqué la raison fondamentale des rapports entre les sens et les objets extérieurs. Les premiers voient leur nature et leur nombre déterminés par les objets eux-mêmes. Mais, s'ils sont susceptibles de s'en rapprocher, et si, par le fait de ce rapprochement, tout l'univers matériel est mis en présence des cinq sens extérieurs de l'homme, il ne reste pas moins à déterminer comment s'établira, par le moyen des sens, la connaissance sensitive.

Saint Bonaventure nous a déjà fait observer que la fin de la connaissance n'est pas en faveur de l'objet connu, mais du sujet qui connaît. Par l'exercice de ses facultés sensitives, l'âme prend, en effet, possession de tout l'univers matériel; mais celui-ci n'est aucunement affecté de l'attention qui se porte sur lui. Il faut conclure de là que, dans le rapprochement qui se fait du sens et de l'objet matériel, c'est le sens qui reçoit l'impression. L'objet le compénètre, et, par la voie de l'organe, arrive jusqu'à l'âme. Dire cependant que l'objet, dans son entité matérielle, est absorbé par l'organe et ainsi présenté aux puissances et à l'âme, ce serait blesser le sens commun et méconnaître la nature immatérielle de l'âme. L'objet doit conserver son existence et son intégrité au dehors, et parvenir néanmoins à l'âme par le moyen des sens.

Un tel problème a trouvé chez les scolastiques, sur ce point imitateurs rigides d'Aristote, une solution qui explique le fait et enlève aux difficultés tout ce qu'elles laissaient supposer d'anormal pour l'intelligence. Supposez,

en effet, que l'image de l'objet sert d'intermédiaire entre celui-ci et le sujet. Dès lors, le sens, malgré ses moindres proportions, est capable de le saisir, l'âme ne répugne plus à l'admettre et l'objet extérieur n'est point altéré. Bien plus, la connaissance conserve son entière objectivité. Par l'image que les sens ont reflétée, l'âme se porte vers l'objectif qui lui a donné naissance. C'est lui qu'elle poursuit et qu'elle reconnaît dans le témoignage des sens.

« Le monde extérieur, observe saint Bonaventure, parvient à notre âme par les cinq portes des sens. Il y arrive non pas réel et substantiel, mais par sa ressemblance. Son image est d'abord produite dans le milieu, et de là elle passe dans l'organe extérieur qui la traduit à l'organe intérieur et la fait parvenir à la puissance appréhensive. Ainsi l'espèce (la forme, l'image) apparaît d'abord dans le milieu, et ensuite dans l'organe : l'action de la puissance appréhensive sur cette espèce est la cause, pour l'âme, de la connaissance des objets extérieurs (1). » Que l'image ou l'espèce sensible soit un produit de l'objet placé en présence de la puissance connaissante, c'est ce qu'il exprime d'une manière non moins positive dans le petit traité sur la *Réduction des Sciences à la théologie*. « Aucun objet matériel, dit-il, ne peut mettre en jeu la faculté de connaître, sans l'intervention de l'image qui vient de l'objet comme l'enfant de sa mère..., nécessité absolue qui s'impose à tous les sens. La ressemblance n'est cependant complète et capable de servir à la sensation que par ses rapports avec l'organe et la faculté (par l'intention du sujet). A la suite de cette union, une perception d'un nouveau genre s'opère, et par elle, l'âme se faisant un intermédiaire de l'image, se porte vers l'objet. »

C'est en des termes peu intelligibles pour ceux qui ne possèdent point la langue de la scolastique, la doctrine de

(1) D. Bonav., *Itinerar. mentis in Deum*, l. c.

saint Thomas sur la cognoscibilité des choses. Malgré la réalité de leur existence et leurs diverses propriétés, les objets ne sont vraiment cognoscibles que lorsqu'ils se trouvent dans le cercle d'action d'une puissance connaissante. Leur besoin de s'extériorer prend le caractère de leur position vis-à-vis du sujet, et se traduit par l'image sensible que perçoivent aussitôt les sens. C'est donc sous l'influence immédiate de l'organe que se montre l'espèce sensible. L'objet, à lui seul, la produit ; mais il appartient au sujet de commander ou d'interdire cette opération.

Le cardinal Gerdil sépare les termes; il admet un objet sensible et un sujet capable de sensation, en dehors de l'union de l'objet et le sujet (1). On lui répond qu'une semblable hypothèse trouble l'ordre de l'univers, attribue le sentiment à la matière, et fait de la connaissance un acte entièrement subjectif. En effet, si l'objet matériel considéré en lui-même est sensible, il faut en conclure qu'il possède aussi la puissance de sentir, un attribut ne se montrant jamais sans le sujet, une qualité passive sans l'activité qui la gouverne. Le panthéisme trouve dans cette conséquence un fondement solide. Il ne serait pas moins facile de montrer l'idéalisme dans l'acceptation du sensible purement subjectif. Par une théorie analogue, les écoles allemandes se sont fait un monde selon les caprices de l'imagination.

Il faut donner un autre sens aux paroles qu'ajoute saint Bonaventure immédiatement après le passage que nous venons de citer. « Quoique l'objet, dit-il, ne soit pas toujours perçu de cette manière par les sens, *toujours* autant qu'il est en lui, il produit son image. Pour cela cependant il doit posséder l'intégrité de sa nature (2). » Quelle est cette image de lui-même que laisse échapper l'objet en

(1) Gerdil, *Degli errori...*, lettre X; *Teorica del sovran.*, disc. prélim.
(2) D. Bonav., *de Reduct. artium ad theol.*, t. VII, p. 501.

dehors de ses relations avec le principe de la connaissance? Nous répondons que les expressions du saint Docteur nous obligent de distinguer entre une image indéterminée, une simple puissance de se manifester, et la détermination indiquée par l'image ou espèce sensible. L'objet, par cela seul qu'il existe, « cum est in sua completione », éprouve dans sa nature le besoin de se produire au dehors. A-t-il pour fin de se faire connaître, ou de servir à d'autres opérations? Il l'ignore. Mais il affirme sa présence par cela même qu'il est, et c'est cette expression, cette image de lui-même qui, sous l'action de l'organe, deviendra image, espèce sensible : « Illa autem similitudo non facit comple-« tionem in actu sentiendi, nisi uniatur cum organo et « virtute ».

L'union entre les sens et les objets extérieurs est, pour les scolastiques, le point de départ de la connaissance. Nous devions examiner cette question avec un soin particulier dans les œuvres de saint Bonaventure. Nos observations peuvent ainsi se résumer : le nombre et la nature des sens extérieurs sont déterminés par leurs propres objets ; ceux-ci comprennent tout l'univers matériel qui, placé en face des sens, produit une image de lui-même. Ainsi perçu par les sens, il parvient aux facultés qui, s'aidant de l'image, se portent à la perception de l'objet lui-même.

Là ne se termine pas la connaissance sensitive. Comme nous l'avons déjà dit, les sens perçoivent par les facultés externes, et, au moyen des facultés intérieures, ils retiennent les perceptions et opèrent sur elles une action de combinaison et de division. Nous allons constater en peu de mots ces actes divers de la connaissance des sens, pour arriver aux opérations de l'intelligence.

« Le sens intérieur se divise en trois parties, selon la disposition du cerveau. En avant est l'imagination, au

milieu l'estimative, derrière se trouve la mémoire. » L'assertion n'est pas assez explicite pour que nous essayions un rapprochement avec les théories de Gall et de Lavater. Observons cependant que le saint Docteur distribue entre les facultés sensitives toute l'étendue du cerveau. Vouloir, par une contradiction bien digne des matérialistes, en réserver certaines parties pour les puissances intellectuelles, c'est donc accepter la condamnation de saint Bonaventure et de toute la philosophie scolastique.

Continuons la citation. « L'imagination s'appelle tour à tour sens commun, imagination et fantaisie. Elle est le *sens commun*, parce que les sens particuliers extérieurs la prennent pour but et se rendent à elle comme des rayons à leur centre. Comme *imagination* elle reproduit la forme des objets perçus alors qu'ils ne sont plus en présence des sens. Enfin, elle prend le nom de *fantaisie* parce qu'elle peut, avec les images qui lui viennent des objets extérieurs, en simuler de nouveaux qui leur empruntent leurs éléments. » Quoiqu'il paraisse considérer le sens commun et la fantaisie comme des subdivisions d'une seule faculté, la place et les attributions que le saint Docteur accorde à l'imagination proprement dite, indiquent suffisamment qu'il les regarde chacune comme des facultés particulières. L'imagination, placée comme terme générique, a seulement pour but de constater les rapports plus intimes qui existent entre ces facultés.

« L'*estimative* est la force ou faculté qui nous fait trouver de la sagacité et de la prudence dans les simples animaux, comme le renard et autres, soit qu'ils se proposent d'atteindre un but avantageux, ou de fuir un danger. On appelle *mémoire* la force de retenir les formes des objets sensibles (1). »

Après avoir admis les espèces sensibles et leur action

(1) D. Bonav., *Centiloq.*, part. III, sect. XXI; t. VII, p. 392.

particulière sur les sens extérieurs, on est obligé, par une conséquence directe, de reconnaître l'existence d'un sens intérieur vers lequel convergent les opérations particulières de ces mêmes sens extérieurs. Le sens commun rapproche, pour les comparer entre elles, les sensations qui, par des sources différentes, lui arrivent du dehors, et, selon leur nature, il les réunit ou les divise. S'emparant des formes des objets matériels qu'elle trouve réunies dans le sens commun, l'imagination, que l'on appelle encore fantaisie, les combine, non plus selon les exigences de leur nature, mais au gré de son caprice. C'est la fiction placée à la suite de la réalité. L'estimative trouve, dans les combinaisons du sens commun, le point de départ pour des conclusions que les sens extérieurs ne font pas connaître, sur les qualités bonnes ou mauvaises d'un objet. Non moins que les facultés précédentes, elle voit ses opérations conservées et reproduites par la mémoire.

V.

Pour ne pas se méprendre sur la nature et les opérations des facultés intellectuelles de l'âme humaine, il est nécessaire de distinguer entre la condition que lui fait sur la terre son union avec le corps, et celle qui résulterait de son essence. Liée à la matière, elle doit se plier autant qu'il est en elle, aux exigences de sa compagne. Sans oublier la noblesse de son origine et les sublimes facultés dont l'a douée le Créateur, l'âme demande aux sens les premiers éléments de cette connaissance qu'elle régénère et spiritualise par son concours.

Dans la lecture des œuvres de saint Bonaventure et de tous les écrivains du moyen âge, cette distinction indispensable, qui sait ne point confondre l'objet de la connaissance naturelle de l'intelligence humaine, et celui qui est le par-

tage de l'homme vivant sur la terre, est un préservatif contre de grandes erreurs. Quoi de plus commun, en effet, chez les auteurs mystiques que certaines propositions en apparence exagérées qui élèvent l'intelligence jusqu'à la contemplation des plus sublimes mystères de la divinité? Ils auront déclaré, peut-être, dans d'autres traités philosophiques et théologiques, ou encore dans le même ouvrage, que l'âme ne possède aucune connaissance à laquelle les sens ne l'aient pas introduite. Dans ces passages cependant, l'expérience et le tâtonnement sont méprisés; les sens doivent arrêter leur exercice, et alors seulement les puissances les plus élevées de l'âme, opérant par elles-mêmes, complètent la connaissance qui convient à la dignité de l'homme.

Nos observations sur la théologie mystique constateront, chez saint Bonaventure, un ensemble complet de doctrine sur ce sujet. La condition présente de l'âme n'épuise pas ses considérations. Il la suit après la délivrance, et la voit continuant dans un milieu plus propice sa vie d'intelligence et d'amour. Sa nature n'est point changée; mais ses facultés, dépouillées de leurs imperfections et fortifiées par la grâce, accomplissent des œuvres qui, sur la terre, dépassent leur puissance d'action. Alors, en effet, trouvent leur raison d'être et leur application, la raison supérieure, la plénitude de l'intelligence, la fine pointe de l'esprit, pour employer l'expression de saint François de Sales; Dieu est considéré en lui-même, ses mystères perdent leurs voiles; la connaissance devient une intuition. Mais ce n'est point là l'état de l'homme sur la terre, au moins son état ordinaire, celui qui répond à sa nature et à l'ordre de ses facultés. C'est à ce dernier point de vue que nous devons en ce moment considérer son intelligence.

« L'âme, substance intellectuelle, dit saint Bonaventure, ne connaît aucune chose qu'elle ne l'ait abstraite de la matière... La raison en est que l'objet ne peut pas s'unir à

elle selon sa réalité matérielle ; il faut donc qu'il lui soit uni par cette image que l'âme abstrait de l'objet. Une autre raison encore, c'est que l'intelligence doit être mise en acte par l'image elle-même. Or, ce qui rend une chose en acte, en devient la forme. Par conséquent l'âme ne peut pas connaître un objet sans imprimer en elle son image, sa forme, son espèce. Pour cela, elle doit l'abstraire de la matière (1). »

Toute connaissance demande une certaine similitude de l'objet et du sujet ; elle doit, en outre, s'accomplir dans celui des deux que cet acte perfectionne, c'est-à-dire dans le sujet : il en résulte pour ce dernier une certaine modification. Nous avons établi déjà ces propositions en parlant de la connaissance sensitive. La citation que nous venons de faire de saint Bonaventure, laisse subsister ces principes comme s'appliquant également à la connaissance intellectuelle. Elle a de plus l'avantage de préciser le genre de modification que le contact de l'objet fait subir au sujet qui le connaît. L'âme, acceptant l'image de l'objet, en est *informée*, elle prend en quelque manière la nature de ce qu'elle connaît, elle devient lui-même.

Quand nous aurons expliqué, dans un prochain article, la théorie de la forme et de la matière, on comprendra mieux l'étroite intimité qui s'accomplit par l'acte de la connaissance, entre l'âme et l'image de l'objet. Si leur nature doit être la même, la nature intellectuelle et immatérielle de l'âme, nous dit assez que l'espèce intelligible ne doit rien conserver des qualités matérielles.

L'espèce sensible, que les sens extérieurs ont perçue et qu'ils ont ainsi livrée aux sens internes, répond-elle à ces conditions ? Nous avons constaté son immatérialité ; mais ses rapports avec les puissances sensitives, nous disent suffisamment qu'elle ne peut pas convenir à l'intelligence.

(1) D. Bonav., II *Sentent.*, dist. XVII, art. 1, q. 3, ad 4 ; t. III, p. 13.

Elle traduit, en effet, l'image d'un objet particulier, et ainsi le présente aux sens extérieurs, au sens commun, à l'imagination, à l'estimative et à la mémoire. Sa qualité essentielle consiste à montrer la ressemblance parfaite de l'objet, sans la fausser par des traits d'emprunt ou des réticences malheureuses. Or, l'intelligence répugne, par sa nature, à saisir ce qui n'est pas universel. Il est donc impossible que l'espèce sensible lui présente un objet sur lequel son action puisse s'exercer.

Cette transition du domaine des sens à celui de l'intelligence, demeure comme le grand échec de la plupart des systèmes philosophiques. Elle apparaît même bien souvent comme une ligne de démarcation à peu près infranchissable, au-delà et en-deçà de laquelle s'établissent des théories nombreuses qui se déclarent complètes et ne donnent cependant qu'une partie de la philosophie. Tous les systèmes idéalistes et matérialistes acceptent cette position. Ne pouvant pas mesurer du regard l'abîme qui sépare le monde spirituel du monde matériel, ils ont nié l'esprit ou la matière.

L'école péripatéticienne a tenté le passage. Pour cela, elle n'a pas cru devoir, avec les ontologistes, chercher une solution au problème dans l'intervention de la divinité : les puissances de la raison lui ont paru suffisantes. Par un premier acte de l'intelligence, l'espèce sensible, déjà épurée sous l'influence des sens internes, s'est dépouillée complétement de ce qu'elle tenait encore de la matière. Devenue universelle, elle a constitué l'objet de l'intelligence. La connaissance intellectuelle ne trouve plus dès lors de difficultés pour se développer ; elle se rattache intimement à la connaissance sensitive et par elle aux objets extérieurs.

L'intelligence procède vis-à-vis de l'espèce sensible devenue, dans les sens internes, ce que les scolastiques ap-

pellent *fantôme*, d'une manière analogue à celle employée par les sens à l'égard des objets extérieurs. Sous l'influence de l'intellect, le fantôme s'illumine, et, rejetant tout ce qui en lui était encore lié à la matière, devient capable d'être saisi par l'esprit. Que dans le sujet l'intelligence ne se montre pas, les fantômes ne perdront jamais leur nature. Ils seront immatériels comme l'espèce sensible dont ils procèdent ; mais, comme elle aussi, ils traduiront des propriétés, des actes, des objets particuliers.

C'est le mode d'être des animaux privés de raison. Leur connaissance s'élève jusqu'aux produits de l'estimative et de l'imagination ; il n'est pas pour eux de sphère plus élevée. Dans l'homme, les résultats les plus épurés de la connaissance des sens, se posent à leur tour devant l'intelligence, comme les objets matériels en face des sens extérieurs. Sous l'influence de cette nouvelle puissance, ils dégagent une image qui traduit tout leur être sans s'éloigner cependant de la nature du sujet connaissant. C'est l'espèce intelligible. En elle, l'intelligence trouve un objet, et les choses extérieures une représentation.

Une double faculté est donc nécessaire à l'intelligence pour se préparer un objet et pour le connaître. L'intellect agent et l'intellect possible remplissent ces fonctions.

Saint Bonaventure sépare avec soin l'œuvre de l'un et de l'autre ; par cela même aussi il distingue leur nature et les considère, avec saint Thomas et Albert le Grand, comme deux facultés. L'âme possède l'intellect agent par le seul fait de sa nature. Immatérielle par essence, elle est intelligible au même titre. Mais dans un être qui s'appartient comme l'âme humaine, l'intelligible ne se sépare

(1) D. Thomas, I p., q 54, a. 1 ; q. 79, a. 10 ; *Contra gentes*, l. II, c. 77 et 78, etc. ; — Albert Magn., *de Homine*, tract. I, q. 53, a. 4 ; — Isagog., *in Libr. de Anima*, c. XXX.

point de l'intelligence. Il faut donc lui reconnaître comme une propriété naturelle, la faculté de saisir l'objet intelligible qui se pose devant elle.

L'intellect possible est pour l'âme une nécessité de son union avec le corps. Par sa disposition native à demeurer attachée à un corps, et par le fait de cette communauté que la mort seule vient troubler, l'âme est inhabile à trouver et à posséder l'intelligible pur. « Comme une lumière brille toujours alors même qu'elle ne trouve rien à éclairer ; ainsi l'intelligence de l'homme conserve son énergie et ses qualités malgré les obstacles qui s'interposent entre elle et les objets. » Toujours disposée à la connaissance, elle est empêchée par la matière du corps. Ce besoin, qui n'est pas toujours satisfait et demande sans cesse un nouvel aliment, s'appelle l'intellect possible. On le comprend, il n'aurait pas de raison d'être si l'âme trouvait d'une manière directe et sans difficulté, l'objet naturel et complet de sa connaissance. Écoutons les développements que saint Bonaventure donne à cette idée.

« L'intellect agent et l'intellect possible sont dans les rapports de la puissance essentielle à la puissance acquise. Ce n'est pas une même puissance que ses divers modes d'agir feront diviser ; ce sont deux intellects bien divers. L'âme emploie l'un à recevoir son objet, l'autre à l'abstraire. Ainsi l'un est, par sa nature, complet et satisfait ; l'autre incomplet et avide. Or, il doit recevoir son complément par le moyen du corps et des organes des sens, « et cum « nata sit ad illud complementum venire mediante auxilio « corporis et corporalium sensuum » ; il n'appartient donc à l'âme que par suite de l'inclination de celle-ci vers le corps. De là, pour l'intellect possible, une double privation, dans le sens scolastique du mot. La première regarde son acte qui ne peut pas toujours s'exercer, à cause des

obstacles du corps ; la seconde lui vient des fantômes sans lesquels il lui est impossible d'entrer en activité (1). »

Sans l'espèce ou image intellective qui est abstraite des fantômes par l'intellect agent, l'intellect possible ne peut donc pas avoir d'objet qui lui convienne. « Par nature, il est disposé à tout connaître » ; mais ses relations avec le corps lui imposent la nécessité de voir sa connaissance limitée et commandée par les abstractions de l'intellect agent.

La nature et les propriétés de ces deux facultés intellectuelles, nous permettent de constater leur action particulière et leurs rapports dans le fait de la connaissance. En projetant sa lumière sur les fantômes qui appartiennent aux sens, l'intellect agent leur fait détacher, sous son influence, une image entièrement immatérielle. Cette image ou espèce intelligible, il la présente à l'intellect possible. Nous avons vu que l'intellect possible est en puissance vis-à-vis de tout objet, c'est-à-dire trouve dans les forces de sa nature la possibilité de les connaître tous. Mais il demeure inactif par l'obstacle matériel que place le corps entre l'âme et les objets spirituels. Or, par le fait de l'abstraction, un objet entièrement immatériel se présente à l'intellect possible. Il le saisit, se l'assimile en quelque manière, et prononce ce verbe de l'esprit qui est la conclusion de son acte.

L'âme, principe unique et diversement combiné de toutes les facultés de l'homme : tel est donc le fondement de la théorie scolastique sur la connaissance. Agissant de concert avec le corps, elle donne le mouvement et la vie aux opérations végétatives et prépare les instruments qui doivent leur servir au développement de la sensation. La connaissance que l'âme acquiert par ce moyen est mise en

(1) D. Bonav., in l. II *Sentent.*, dist. XXIV, part. I, art. I, q. 4, in concl. opin. 5 ; t. III, p. 176.

œuvre dans les facultés intellectuelles. Par leur intermédiaire, l'âme ne borne pas son acte à une simple transformation, comme le veulent les matérialistes. Son objet, sans cesser de répondre à la réalité extérieure, devient entièrement intellectuel. Elle s'en empare sous cette forme, le connaît, et par lui, sous une image intellectuelle, atteint et connaît des êtres qui, en eux-mêmes, présentent une nature incompatible avec la sienne.

G. Contestin.

OBSERVATIONS

SUR

LES INSTITUTIONS CANONIQUES

DE Mgr VECCHIOTTI.

L'ouvrage que nous voulons soumettre ici à un rapide examen a paru à Turin sous ce titre : *Septimii M. Vecchiotti Institutiones canonicæ, ex operibus Joannis cardinalis Soglia excerptæ, et ad usum seminariorum accommodatæ.* L'auteur y reproduit une grande partie des deux volumes du cardinal Soglia, *Institutiones juris publici*, *Institutiones juris privati.* Mais il y ajoute beaucoup, ce qui en fait un ouvrage différent, non-seulement quant à la forme, mais aussi quant à la doctrine. Pour en faire connaître la nuance et la valeur, le mieux, ce semble, est de suivre Mgr Vecchiotti dans un certain nombre de questions, et de signaler la ligne qu'il y a suivie. Ces observations de détail seront ensuite le point d'appui d'une appréciation d'ensemble.

I.

1° On est surpris en ouvrant le premier volume d'y trouver l'*imprimatur* de l'archevêché de Turin. Mgr Vecchiotti a son domicile à Rome. Il n'a donc pu légitimement, aux termes du règlement d'Alexandre VII (1), faire imprimer son livre hors des États pontificaux, sans l'autorisation du maître du sacré palais et du vice-gérant. On se demande aussi pourquoi l'*im-*

(1) Voir les règles générales de l'*Index*.

primatur, au lieu de se trouver *in fronte libri*, comme s'exprime la loi, a été relégué à la fin du volume, avant la table des matières. Bien des lecteurs ne l'apercevront pas, et supposeront que l'ouvrage en est dépourvu. Cette irrégularité, qui serait insignifiante pour une brochure, est de quelque importance dans un manuel de séminaire. Ajoutons que la formule employée (*V. de Mandato excellentissimi et illustrissimi domini archiepiscopi. — Th. Joseph Ghiringhello*) n'exprime pas clairement l'autorisation d'imprimer. Le *visum* de M. Ghiringhello n'est pas grammaticalement synonyme d'une *permission* de l'archevêque. Mais il en aura sans doute le sens, d'après le style de la chancellerie archiépiscopale.

2° Mgr Vecchiotti se contente d'affirmer que, selon *quelques canonistes*, *entre autres Van Espen et Gibert*, les déclarations de la Congrégation du Concile qui interprètent le sens de la loi n'ont qu'une valeur doctrinale et n'obligent pas (voluminis I pars prior, pag. 28). Il n'ajoute point que c'est là une erreur certaine, et qu'on ne peut pas, en conscience, la suivre en pratique. Il en résultera que les élèves se croiront permis de ne pas se conformer aux décisions en question. Cette manière d'exposer, dans un livre élémentaire, est, ce semble, regrettable. Au reste, le passage est du cardinal Soglia ; Mgr Vecchiotti n'a fait que le transcrire.

3° Relativement à la promulgation des constitutions pontificales, la vraie doctrine dont il n'est permis à aucun catholique de s'écarter, savoir que *la promulgation faite à Rome suffit*, figure dans l'ouvrage de Mgr Vecchiotti comme une opinion controversée, quoique plus suivie : *Plerique doctores contendunt promulgationem Romæ factam satis esse.... Doctores utriusque sententiæ....* (voluminis I pars prior, pag. 66). A la vérité, il ajoute : *Hæc sententia ab omnibus nunc recipitur*. Mais la simple affirmation de ce fait n'exclut pas l'opinion contraire comme illicite. Encore ici, la défectuosité est commune au cardinal Soglia, dont Mgr Vecchiotti n'a fait que reproduire le texte.

4° Même observation sur l'*acceptation* des décrets pontificaux par les évêques, comme condition requise pour les rendre obligatoires (voluminis I pars prior, pag. 71). Le passage de Mgr Vecchiotti, qui est celui du cardinal Soglia, est ainsi conçu : *Sunt aliqui canonistæ qui docent unicuique episcopo integrum esse novas summorum Pontificum constitutiones expendere..., ut exinde possint utiles acceptare et noxias non admittere.* A la vérité, il dit de ces canonistes : *Auctoritatem episcoporum nimium extollentes ;* mais les séminaristes pourront bien ne voir dans ces paroles que l'opinion personnelle du prélat romain, et s'imaginer qu'il s'agit encore ici d'une question librement controversée dans les écoles catholiques. Combien il eût été plus utile de leur transcrire les lignes où Clément XI reproche à des évêques de France d'avoir osé examiner une de ses constitutions avant de l'accepter : « Quis enim, leur dit-il, vos constituit judices super nos? Numquid inferiorum est de superioris auctoritate decernere ejusque judicia judicare?... Intoleranda plane res est... Profecto si vel ipsam nostræ constitutionis formam observare placuisset..., edoceri vel ea satis poteratis nos... non vestrum consilium exposcere, non rogare suffragia, non expectare sententiam, sed *obedientiam injungere.* » (Bref *Gratulationes,* 15 janvier 1706.) « Ejusdem (cathedræ Petri) decreta venerari et exequi discant, non discutere, non judicare præsumant. » (Bref à Louis XIV.)

5° Sur la funeste erreur du droit de *placet royal*, je note à part ce que Mgr Vecchiotti prend du cardinal Soglia, et ce qu'il ajoute du sien. Le texte commun à tous deux débute ainsi : *Aliqui canonistæ contendunt ;* ce qui insinue déjà aux élèves que le prétendu droit de *placet royal* doit avoir quelque probabilité, puisqu'il est soutenu par quelques canonistes. Plus loin, il est dit du *jus inspiciendi et cavendi*, sur lequel on fonde le droit de *placet : Jus istud certis finibus coerceri quos egredi non potest.* C'est donner à entendre que les princes ont réellement *un certain droit de placet ;* que seulement ce droit

doit se renfermer dans certaines limites. La tournure *pro sententia nostra vide Zallinger, etc.*, achèvera de faire croire aux élèves qu'il y a sur ce point deux sentiments, l'un et l'autre probables et licites.

Mgr Vecchiotti ajoute au texte du cardinal Soglia cette affirmation : *Ex pacto convento concessum est principi ut leges ecclesiasticæ disciplinam spectantes regis placito inspectionique subjiciantur.* Il ne donne aucune preuve d'une pareille concession du Saint-Siége. L'archevêque de Paris, dans un discours au Sénat, a prétendu que Benoît XIV l'avait faite aux rois de Sardaigne. Mais c'est une erreur. (Voir ma brochure : *Le prétendu droit d'exequatur accordé par Benoît XIV. Citation inexacte du document par Mgr l'archevêque de Paris.* 1865.) Le Saint-Siége a subi en gémissant cette entreprise des princes. Peut-être même que pour éviter de funestes collisions, il a prudemment omis de réclamer, et remis à des temps plus favorables la répression de l'abus. Mais on ne peut pas dire qu'il y ait consenti.

Supposant la concession certaine, Mgr Vecchiotti pose la question si le refus de *placet* de la part du prince ôte à la loi du Saint-Siége sa force obligatoire. Il répond qu'on a beaucoup écrit pour et contre. Quant à lui, il ne décide rien. Seulement il lui semble plus probable que le décret pontifical atteint les consciences, et que le refus de *placet* empêche seulement qu'il ne devienne loi de l'état.

6° Sur la question, si les évêques peuvent *à titre de coutume*, dispenser des empêchements de consanguinité et d'affinité, du 4e et du 3e degré, Mgr Vecchiotti ne fait que transcrire le texte du cardinal Soglia. Mais ce texte paraît regrettable, surtout dans un manuel de séminaire. Le pour et le contre y sont exposés, et les élèves se croiront libres d'embrasser et de suivre dans la pratique le sentiment qui attribue aux évêques le pouvoir en question. En ajoutant que cette opinion *a paru illicite à Benoît XIV et à d'autres docteurs*, le cardinal Soglia

n'a pas écarté l'inconvénient; il a, au contraire, inculqué de plus en plus qu'il s'agit ici d'une opinion libre.

7° Au sujet des conflits de juridiction entre la puissance temporelle et la puissance spirituelle (voluminis I pars prior, pag. 102), Mgr Vecchiotti et le cardinal Soglia s'en tiennent à l'enseignement du livre intitulé : *De finibus utriusque potestatis*. Or l'auteur de cet ouvrage s'exprime ainsi : « Si vetus possessio *rerum mixtarum* fuerit violata, postulant justitiæ leges sua possidenti servari jura. » Si donc un prince s'est mis en possession de statuer sur une matière mixte, le Saint-Siége ne pourra pas statuer autrement, ni déclarer nul le décret royal, quelque pernicieux qu'il puisse devenir aux âmes. Le même auteur donne cette autre règle : « Si dubium sit utri partium sit causa adjudicanda, neque finiri quæstio possit vel jure divino vel ex possessione, tunc oportebit mutuis consultationibus ac æqua compositione omnem controversiam tollere, eo saltem modo quo cum aliis summis imperantibus fit. » D'après cette règle, l'Église ne serait pas le *juge suprême* de sa juridiction et des limites de la juridiction des princes. Dans le doute si une matière est de sa compétence ou de celle du prince, l'Église n'aurait pas le droit de décider. C'est là une doctrine erronée, tendant au schisme et à l'hérésie. Je regrette profondément que le cardinal Soglia y ait souscrit, et que Mgr Vecchiotti l'ait reproduite.

8° Mgr Vecchiotti enseigne (voluminis I pars prior, p. 126) que la convocation au concile œcuménique doit s'étendre aux évêques *in partibus ;* il aurait dû avertir qu'il y a controverse. Le texte du cardinal Soglia ne parle pas de cette catégorie d'évêques. Selon Mgr Vecchiotti (*ibid.* p. 131), ces mêmes évêques *in partibus* ont, de droit, voix décisive dans les conciles œcuméniques, à raison de leur caractère épiscopal, *ratione ordinis*. Il ne fait aucune mention du sentiment contraire, comme s'il s'agissait d'un point de doctrine incontesté.

9° Mgr Vecchiotti (*ibid.* p. 155) ainsi que le cardinal Soglia

se bornent à présenter l'infaillibilité du souverain Pontife comme le *sentiment le plus ancien et le meilleur, antiqua et potior sententia est.* Plus d'un séminariste en conclura qu'il s'agit d'une simple opinion. Ailleurs, Mgr Vecchiotti suppose que le Saint-Siége n'a jamais *proscrit* l'opinion de la faillibilité; qu'il a condamné seulement la témérité de ceux qui érigent cette opinion en dogme certain : « Atque hæc causa fortasse est cur Ecclesia a severiori contra falsam eorum opinionem censura abstinuerit, *nulloque adhuc judicio proscripserit;* sed solum damnaverit eorum temeritatem, qui opinionem suam tanquam certam veritatis doctrinam proponere ausi fuerint » (vol. I. pars prior, p. 162). Il y a là une inexactitude bien regrettable dans un livre élémentaire. Le St-Siége a plusieurs fois *proscrit* l'erreur en question, quoiqu'en s'abstenant de lui accoler aucune censure. Encore, l'assertion qu'il n'y a pas eu de note théologique, doit-elle être restreinte à la formule gallicane de 1682. Car la même erreur, sous cette autre formule : *Ecclesia urbis Romæ errare potest,* a été condamnée comme *hérétique* par Sixte IV. L'inexactitude que nous signalons n'est pas du cardinal Soglia, mais seulement de Mgr Vecchiotti. D'autre part, nous félicitons Mgr Vecchiotti de n'avoir pas reproduit la note du cardinal (*Institutiones juris publici,* p. 207, edit. quinta), qui pourrait faire attribuer à Ballerini un sentiment bien contraire à la doctrine de cet admirable théologien. Voici la note en question : « Sunt nonnulli theologi et canonistæ, qui, in medio relicta quæstione de Pontificis infallibilitate, cum Tournely (de Eccl. q. 5, art. 3) censent, *obedientiam quæ ipsi* (Pontifici) *ab omnibus debetur, in ipsius non errandi privilegio subniixam non esse, sed in suprema qua gaudet supra christianos omnes potestate.* Sic etiam Petrus Ballerinius, in appendice de infallibilitate Pontificum in definitionibus fidei (§ 10 in fine), postquam sibi visus est ex scriptura et traditione omnino demonstrasse, Pontificem in rebus fidei et morum definiendis infallibilem esse, repente quærit : *Erit-*

ne infallibilitas Pontificum in definitionibus omnino certa et credendumne assensu fidei quidquid Pontifices circa fidem definiunt? Respondet autem *nondum ab Ecclesia expresse definitum; adeoque hæreticos non esse qui negant infallibilitatem.* Tum continuo addit : *Dico tamen obediendum esse Papæ, cum ex fine et officio primatus definit aliquid credendum vel damnandum ex catholica fide ; et obediendum quidem his apostolicis judiciis etiam assensu fidei et obsequio interno.* » Rappelons en passant que Tournely ne fut pas libre d'écrire ce qu'il pensait sur la prérogative papale de l'infaillibilité. En lisant les mots *sic etiam Petrus Ballerinius,* etc., les séminaristes rangeront tout naturellement Ballerini parmi les auteurs gallicans, qui laissent *indécise* la question de l'infaillibilité, *in medio relicta quæstione.* Ils ne se douteront pas que les mots *eritne, etc.....* sont une objection qu'il suppose dans la bouche de ses adversaires : *Si ita est, inquiet fortasse quispiam, eritne infallibilitas pontificum, etc.* Ils croiront que la réponse de Ballerini, *nondum ab Ecclesia expresse definitum*, tombe sur les deux membres de la question : l'infaillibilité du Pape est-elle tout-à-fait certaine? — doit-on croire d'un assentiment de foi ce que les Papes ont défini? Or la réponse citée ne concerne que la première partie : « Non dico credendum *ex catholica fide* Papam in decidendis controversiis fidei esse infallibilem. Fidei quippe dogma non est quod inter catholicos controvertitur et ab Ecclesia *nondum est expresse definitum.* Unde hæretici non habentur adversarii, cæteroquin catholici, qui sententiam infallibilitati pontificiæ contrariam propugnant. » Passant à la seconde partie de la question, il répond affirmativement, c'est-à-dire, qu'on est obligé de croire *assensu fidei*, l'article défini par le Pape. Voilà donc la pensée et la doctrine de Ballerini : On n'est pas *hérétique* en niant l'infaillibilité du Pape, parce qu'elle n'a pas encore été expressément définie ; mais on est *hérétique* en niant l'article de foi défini par le Pape. Que l'infaillibilité du Pape soit une consé-

quence nécessaire de l'obligation de croire *assensu fidei* ce qu'il définit, c'est, comme le dit Ballérini, de la dernière évidence. Si les définitions du Pape peuvent être erronées, il répugne que Dieu oblige l'homme à les croire vraies. Et réciproquement, s'il y a obligation de croire vraies ces définitions, il répugne que le Pape soit faillible.

Lorsque dans un manuel on rappelle qu'on n'est pas hérétique en niant l'infaillibilité du Pape, il importe d'ajouter que cette négation n'est pas pour cela *libre* ni *licite*. On reste catholique, mais catholique profondément égaré, mais mauvais catholique, mais catholique grièvement coupable, à moins que la bonne foi n'excuse, mais catholique à qui l'absolution ne doit être donnée qu'à raison de cette bonne foi.

10° A la page 164 (voluminis I pars prior) se rencontre une phrase qui pourrait prêter à un faux sens : « Providit (Christus) ut Pontificis judicio accederet semper judicium ferme unanime catholicorum episcoporum ». L'adhésion des évêques catholiques au jugement papal en matière de foi est toujours *complètement* unanime, et non pas *presque* unanime. Les prélats qui la refuseraient cesseraient par là même d'être catholiques.

11° Mgr Vecchiotti ne nous semble pas se prononcer suffisamment contre l'erreur gallicane, qui nie la supériorité du Pape sur les canons de discipline (voluminis I pars posterior, p. 65). Tout en la combattant, il laisse supposer que c'est une opinion libre et licite.

12° Sur le droit d'appel au Pape (*ibid.* p. 65), il cite saint Bernard et Benoît XIV, qui affirment comme indubitable cette prérogative papale. Puis il ajoute que néanmoins quelques auteurs la contestent, entre autres Pierre de Marca, Launoy et Dupin (1). En voyant les raisonnements de ces auteurs exposés au long par Mgr Vecchiotti, les séminaristes

(1) Le cardinal Soglia s'était abstenu de citer ces trois célèbres égarés. S'il nomme plus loin de Marca, c'est pour enrégistrer un de ses aveux.

courent risque de les prendre pour des docteurs de bonne note ; Marca surtout, qui est souvent cité avec honneur, et même quelque part avec l'épithète d'*ingenuus*, qui lui va au rebours. Si, du moins, il eût averti que les ouvrages de ces auteurs ont été condamnés par le Saint-Siége, la citation présenterait moins d'inconvénient. Le livre de Pierre de Marca *de Concordia sacerdotii et imperii* fut mis à l'*index* ; et le décret fut renouvelé pour la seconde édition publiée par Baluze. De Marca fit ce livre à la prière des gens du roi, très-occupés à quereller le Saint Siége. Il était alors président du Parlement de Pau. Devenu veuf, il embrassa l'état ecclésiastique et fut nommé évêque de Conserans. Mais le Saint-Siége lui refusa les bulles, à cause de la doctrine erronée de son livre. Plusieurs papes se succédèrent sans qu'il pût les obtenir. Après quatre ans de lutte à ce sujet entre la cour de France et le Saint-Siége, il fit de très-humbles soumissions, reconnut qu'il avait écrit plutôt *en président de parlement* qu'*en évêque*, et *demanda grâce pour ses hallucinations*. Sur quoi l'institution canonique lui fut enfin accordée. Au lieu d'aller gouverner son diocèse, il se rendit en Catalogne, où le roi le nomma gouverneur. Pour récompense des services rendus au roi, il fut promu au siége archiépiscopal de Toulouse. Il ne résida pas davantage dans ce diocèse. Appelé au conseil du roi, en même temps qu'à la dignité archiépiscopale, il habita constamment la capitale. Au moment où il expira, il venait de recevoir les bulles qui le transféraient au siége de Paris. Tel fut l'auteur du fameux écrit *de Concordia*. Que dans un grand ouvrage on cite de Marca pour le combattre, ou profiter de ses recherches et de ses aveux, soit, pourvu néanmoins qu'on le classe ouvertement parmi les auteurs égarés et dangereux. Mais que dans un *manuel* destiné aux séminaires, on allègue fréquemment et bénignement le pernicieux livre de *la Concorde*, ce n'est pas, ce semble, sans péril. On objectera peut-être que Bossuet trouvait de Marca trop ultramontain. Cela

prouve seulement combien la pente du régalisme est glissante, puisqu'en si peu de temps les prélats régalistes avaient fait un si effroyable chemin. Si nous avons un peu étendu notre observation sur *de Marca*, c'est comme *exempli gratia*, et pour n'avoir pas à la répéter.

En général, les citations de mauvais auteurs abondent trop dans le manuel de Mgr Vecchiotti. Qu'on nous permette d'en signaler encore une à l'appui de notre observation.

Sur la question du *Pallium* (vol. I pars posterior, p. 230), ajoutant aux notions historiques plus abrégées du cardinal Soglia, Mgr Vecchiotti cite de file l'ouvrage condamné de Pierre de Marca, le *Droit Canon* condamné de Van-Espen, le *Jus ecclesiasticum* du protestant Bœhmer, et deux autres dont j'ignore l'orthodoxie. La question du *Pallium* n'a-t-elle donc pas été traitée par maints auteurs irréprochables, et bien supérieurs en science et en autorité aux Marca, aux Van-Espen, aux Bœhmer? Pourquoi cette préférence pour des sources empestées, surtout dans un manuel? Comme si pour faire autorité il fallait avoir appartenu à l'hérésie, ou porter le stigmate d'un décret de l'*Index*, et que la citation d'un orthodoxe prouvât moins. Mgr Vecchiotti, qui cite souvent comme une *célébrité* (*clarissimum*) M. Icard, sulpicien, auteur d'un manuel enseigné à Saint-Sulpice, n'a cité qu'une fois l'excellent ouvrage de Nardi, et c'est pour le critiquer et lui attribuer une aberration que je ne me rappelle pas y avoir vue (1). « Non inde tamen inferas, dit-il, parochos habendos esse uti meros episcoporum commissarios, ut contendit Nardi, opere *Dei Parochi;* quando quidem jure ordinario suum exercent ministerium, populumque sibi commissum proprio nomine regunt » (vol. I pars posterior, p. 342). Nardi enseigne qu'avant l'institution des curés, qui est purement ecclésiastique les prêtres exerçaient leurs fonctions sans la juridiction ordinaire que l'Église a depuis annexée à l'office curial. En cela,

(1) J'ai parcouru ses deux volumes. Si elle y est, elle m'aurait échappé.

il est d'accord avec les érudits. Mais en quel passage a-t-il affirmé que les curés soient aujourd'hui de simples *commissaires* de l'évêque, en ce sens qu'ils n'aient pas la juridiction ordinaire au for intérieur ?

On dirait que Mgr Vecchiotti craint de passer pour peu érudit, s'il ne citait un bon nombre d'auteurs de chaque pays, et s'il se bornait aux ouvrages de doctrine irréprochable qui font autorité. Ce n'est pas la première fois qu'on a remarqué cette faiblesse dans les livres, d'ailleurs excellents, de certains auteurs italiens.

13° Sur la question d'appel comme d'abus, (voluminis I pars posterior, p. 141) Mgr Vecchiotti reproduit la doctrine du cardinal Soglia, sauf quelques additions. La voici : Ou l'appelant allègue seulement l'injustice de la sentence du juge ecclésiastique, et non l'irrégularité du procès, ou il se plaint en outre de ce que l'ordre judiciaire n'a pas été gardé. Dans le premier cas, c'est le *simple appel*. Dans le second, c'est l'appel *comme d'abus*. *Le simple appel, d'après le sentiment commun des canonistes*, est illicite et nul. On donne en preuve un passage de Pierre de Marca, et un autre de Gibert. En est-il de même de l'*appel comme d'abus proprement dit?* Des auteurs le nient. Leurs raisons sont exposées. Dans le cas où le juge supérieur ecclésiastique ne veut pas ou ne peut pas corriger la sentence inique du juge inférieur, c'est le sentiment de *quelques* docteurs, que l'appel au prince laïque est quelquefois permis : « Id quidem necessariæ defensionis jure aliquando licere nonnullorum sententia est ; qui tamen tres postulant conditiones. » Mais *un plus grand nombre* de docteurs *doutent* avec raison, que même avec ces trois conditions l'appel au prince laïque soit jamais permis.

Que concluront les séminaristes formés avec ce manuel ? Que l'appel au roi ou à l'empereur contre la sentence du tribunal ecclésiastique est légitime en certains cas. A la vérité des docteurs en plus grand nombre n'osent pas l'affirmer.

mais ils n'osent pas non plus le nier ; ils doutent : « Jure merito dubitant ». Et de l'excommunication encourue par quiconque appelle du tribunal ecclésiastique à l'autorité des princes temporels, pas un mot dans l'ouvrage du cardinal Soglia ; pas un mot dans celui de Mgr Vecchiotti. Ils n'ont rapporté aucun acte, aucun décret du Saint-Siége sur cette hideuse plaie des appels comme d'abus. Mgr Vecchiotti renvoie ses élèves à une allocution de Pie VII, ainsi qu'à une lettre de Léon XII, sans en rapporter un mot. Mais il les renvoie en même temps à la brochure de Mgr Affre sur cette matière. Les élèves ne se procureront pas l'allocution de Pie VII, ni la lettre de Léon XII à Louis XVIII ; mais, en France, ils se procureront sans peine l'opuscule de Mgr Affre, où ils trouveront une doctrine fausse et pernicieuse.

14° A la page 147 (volum. I pars posterior), Mgr Vecchiotti aborde la question du pouvoir papal sur le temporel des sociétés civiles. Mgr Soglia l'avait passée sous silence. Pourquoi ? Aurait-il révoqué en doute la vérité fondamentale du pouvoir donné à l'Église, non-seulement sur les individus, mais encore sur les sociétés, autant que le réclame la fin pour laquelle Jésus-Christ l'a établie, la sanctification des âmes et leur salut éternel? Aurait-il reculé devant la généralité des préjugés modernes, formulés par le premier des quatre articles de 1682, par les grands mots de sécularisation et d'émancipation des États? Quoi qu'il en soit, Mgr Viocchetti n'a pas imité ce timide silence. Mais hélas ! c'est pour apposer au bas du plus misérable programme gallican une signature de prélat romain. Voici en substance l'enseignement de son manuel, destiné aux élèves des séminaires : le pouvoir des Papes de déposer les princes persécuteurs de la foi catholique et de délivrer leurs sujets du serment de fidélité a été de fait *un droit public* du moyen-âge. Que ce droit public se rattache à telle origine ou à telle autre, le fait de son admission générale pendant plusieurs siecles est incontestable. Venant ensuite au cœur de la

question, il se demande si le pouvoir du Pape sur le temporel des princes a pour fondement le droit divin : « Utrum potestas romanorum Pontificum in temporali dominio principum, *jure etiam divino* innitatur ». Il avertit qu'il existe sur ce point trois opinions : celle du pouvoir direct, celle du pouvoir indirect, et celle qui nie tout pouvoir soit direct, soit indirect. Il avertit, en outre, que l'opinion du *pouvoir indirect* se partage en deux autres, selon les deux explications qu'en donnent ses partisans : « Les uns pensent qu'en vertu du pouvoir indirect reçu de Jésus-Christ, les Papes dissolvent réellement le lien de fidélité des sujets envers leur prince.... Selon d'autres, ce pouvoir se borne à *déclarer* que les sujets peuvent en conscience, ou doivent même refuser obéissance à leur souverain. » Après l'exposé des opinions, où rien ne fait soupçonner qu'il en préfère une aux autres, quel va être l'enseignement de Mgr Vecchiotti ? Aucun. « Il suffit, dit-il, de ces indications ; d'autant plus que depuis quelques siècles, *heureusement* et *très-heureusement*, il ne s'est présenté aucune occasion qui ait engagé les Papes à user de ce pouvoir; et il est *heureusement* à présumer qu'il ne s'en présentera plus à l'avenir. » Depuis que le pouvoir du Vicaire de Jésus-Christ sur les sociétés civiles a été méconnu, depuis que les États, comme tels, se sont émancipés de l'autorité de Dieu et de son Église, pour se constituer et se déclarer athées, il est tout simple que le pouvoir papal sur le temporel n'ait pas eu occasion de s'exercer. La tentative eût été en pure perte, et plus nuisible qu'utile. Mgr Vecchiotti peut prédire sans crainte qu'il ne s'exercera point, tant que durera l'apostasie sociale des gouvernements. Mais se réjouir de cette situation et la signaler avec un *felicissime*, c'est autre chose.

Ainsi Mgr Vecchiotti ne veut pas prononcer si l'opinion qui nie tout pouvoir, soit direct, soit indirect, en d'autres termes, si le premier des quatre articles de 1682 est une erreur ou une vérité, une doctrine libre et permise, ou illicite et mau-

vaise. C'est dire équivalemment à ses élèves qu'ils peuvent en toute sûreté de conscience l'embrasser et la défendre. Bossuet ne voulait pas autre chose. Il ne prétendait pas que les quatre articles fussent des articles de foi, obligeant les consciences, mais seulement qu'on pût les admettre comme opinions libres. Tout le gallicanisme est là. Par cela même que Mgr Vecchiotti suppose libre et licite la doctrine du premier article de 1682, il condamne les Papes qui les ont réprouvés tous les quatre : ils n'auraient dû en condamner que trois.

15° Au sujet des légats du Saint-Siége (voluminis I pars posterior, p. 208), Mgr Vecchiotti combat seulement en note et sous une forme plus que bénigne la prétendue nécessité du consentement des princes pour qu'un légat du Saint-Siége puisse exercer sa juridiction spirituelle dans leurs États, et leur prétendu droit de faire jurer au légat qu'il n'entreprendra rien contre les droits, coutumes et libertés du pays. Voici le passage : « Le Saint-Siége a-t-il quelquefois prudemment toléré que le légat n'exerçât point de juridiction dans un royaume sans le consentement du prince, c'est une question de fait, dont les documents doivent fournir la solution. Mais quand même le fait serait devenu certain pour vous, je ne voudrais pas vous en voir tirer la conclusion, qu'*en droit* le consentement du prince est *toujours* nécessaire. Nolim ut ex facto, si constiterit tibi, inde concludas, de jure, principis consensum *semper* necessarium esse. » Que fait là ce *semper?* Si quelqu'un enseignait que le consentement du prince est nécessaire *quelquefois*, Mgr Vecchiotti n'aurait donc rien à lui dire. Il le désavouerait seulement s'il disait *toujours*. Peut-être que le mot *semper* a échappé à Mgr Vecchiotti par inadvertance, à la place du mot *unquam* qui était dans sa pensée. Le passage signalé est une addition de Mgr Vecchiotti au texte du cardinal Soglia.

16° La supériorité des siéges patriarcaux provient-elle de

l'institution des Apôtres? Mgr Vecchiotti ne tranche pas la question (voluminis I pars posterior, p. 215). Il a trouvé pour la négative Dupin et consors. Dès lors il expose les deux opinions. Toutefois il admet l'affirmative comme *plus probable* et *quasi-certaine*. Puis il renvoie les élèves, pour une étude plus ample de la question, à l'ouvrage condamné de Pierre de Marca et à l'ouvrage condamné de l'hétérodoxe Dupin. Au reste, Mgr Vecchiotti n'a que le tort d'avoir suivi le cardinal Soglia. Sur ce point, il n'a fait que reproduire son texte.

17° La question, si les chanoines peuvent, pendant la vacance du siége, nommer plusieurs vicaires capitulaires, hors le cas d'une coutume immémoriale ou centenaire, a été plusieurs fois décidée négativement par la Congrégation du Concile, et récemment encore par rapport aux diocèses de France. Mais, ce qui est décidé par la Congrégation du Concile, ne l'est pas pour Mgr Vecchiotti. Il enseigne (voluminis I pars posterior, p. 323) qu'il y a deux opinions. Tout ce qu'il accorde aux Éminentissimes Pères de la Congrégation du Concile, c'est que leur opinion lui *paraît* mieux appuyée : « Qui negativam defendunt sententiam validioribus armis pugnare videntur ». Il n'y aurait peut-être pas grand inconvénient à ce que le Saint-Siége, non-seulement tolérât, mais autorisât même expressément pour certains pays la nomination de plusieurs vicaires capitulaires. Ce qui paraît grave et bien regrettable, c'est que Mgr Vecchiotti, prélat romain, et aussi (disons-le en passant) un certain professeur de droit canonique à Rome, défendent des opinions contraires aux décisions de la Congrégation du Concile.

Mgr Vecchiotti n'a pas emprunté au cardinal Soglia le passage relatif à la pluralité des vicaires capitulaires; c'est une de ses additions.

18° Sur l'importante question, *si le sujet nommé par le prince à un siége vacant peut légitimement être nommé vicaire capitulaire et administrer le diocèse en cette qualité*, Mgr Vec-

chiotti a malheureusement abandonné la doctrine du cardinal Soglia, pour y substituer la sienne. Mgr Soglia ne dit pas qu'il y ait, à cet égard, deux opinions ; il enseigne purement et simplement que le sujet nommé ne peut pas être vicaire capitulaire : « Vacantis ecclesiæ vicarius esse nequit, qui futurus est ejusdem ecclesiæ episcopus » (*Institutiones juris privati ecclesiastici*, p. 37, edit. 2a). Tout ce qu'il ajoute est l'exposé des autorités qui prouvent la thèse. Pour Mgr Vecchiotti, l'opinion contraire reste probable. Il s'exprime ainsi : « In disputationem positum est, an vacantis ecclesiæ vicarius capitularis deputari a capitulo possit, qui jam ejusdem ecclesiæ... a principe nominatus est episcopus. Qui negativam sequuntur sententiam sic ratiocinantur... Qui affirmativam tenent sententiam..., aiunt... Pro nostro instituto præcipua utriusque sententiæ argumenta indicasse sufficiat » (voluminis I pars posterior, p. 330). Exposer les deux opinions contradictoires, sans vouloir se prononcer pour aucune, c'est équivalemment enseigner aux élèves qu'elles sont toutes deux probables, et qu'on est libre de suivre en pratique celle qu'on voudra. C'est leur laisser ignorer que l'une des deux est une erreur condamnée plusieurs fois par le Saint-Siége, et qui a produit à diverses époques le scandale des intrusions. Surtout après les décisions si formelles de Pie VII, on est frappé de stupeur en voyant un prélat romain, un ancien nonce, soutenir que ces décisions n'ont rien décidé, que la controverse continue. L'évêque de Nancy avait été nommé par Napoléon au siége archiépiscopal de Florence. Le chapitre demanda s'il pouvait élire comme vicaire capitulaire le prélat nommé. La décision est des plus formelles. Pie VII, après avoir prouvé que cette élection serait illicite et nulle, conclut ainsi : « Est igitur præmemoratus venerabilis frater episcopus Nanceiensis, juxta canonicas ac pontificias sanctiones et vigentem Ecclesiæ disciplinam, contra quam nulla dari legitime potest missio, *vrorsus inhabilis, hoc ipso quod nominatus fuerit archiepiscopus*

Florentinus, qui in vicarium aut officialem capitularem istius metropolitanæ Ecclesiæ constituatur». Veut-on savoir l'entorse donnée aux décisions de Pie VII par les défenseurs de l'opinion contraire, et gravement citée par Mgr Vecchiotti? Quand Pie VII déclare le sujet inhabile à la charge de vicaire capitulaire *par le seul fait de sa nomination au siége vacant, hoc ipso quod nominatus fuerit,* cela veut dire qu'il ne le déclare pas inhabile *précisément pour cette raison :* «Non ea præcise ratione». Et cette manière d'éluder les décisions du Saint-Siége, Mgr Vecchiotti la suppose de quelque valeur, puisqu'il ne veut pas se déclarer contre l'opinion assise sur un aussi déloyal fondement. « Selon le but de mon ouvrage, nous dit-il, je me contente d'exposer les motifs des deux opinions. » Qu'il se soit prescrit cette méthode par rapport aux questions de libre controverse, à la bonne heure. Mais qu'il l'applique aux décisions les plus formelles du St-Siége, sous prétexte qu'un ou deux mauvais auteurs, par une interprétation manifestement fausse, les ont entendues dans le sens de leur erreur, c'est plus qu'étrange, c'est affligeant. Je dis un ou deux mauvais auteurs. Mgr Vecchiotti, si riche en citations, n'en cite aucun. S'il se récrie de ce que nous faisons si peu de cas d'autorités qu'il a jugées, lui, graves et respectables, pourquoi ne pas les tirer de derrière le rideau? Ces autorités ne seraient-elles pas un manuel mis à l'index et un collaborateur de ce manuel? Mgr Vecchiotti prétend avoir exposé les arguments des deux opinions. L'a-t-il fait avec impartialité? Une des pièces capitales en faveur de la doctrine décidée par le Saint-Siége (simple opinion selon lui), c'est le bref *In supremo* d'Innocent XI. Il l'a passé sous silence. Il allègue le bref de Pie VII relatif à l'évêque de Nancy nommé au siége de Florence, mais d'une manière inexacte. Quant aux deux célèbres brefs du même Pape au cardinal Maury et à l'abbé d'Astros, Mgr Vecchiotti n'en laisse pas soupçonner l'existence. Quelques lignes de ces documents auraient suffi pour écarter de

l'esprit de ses lecteurs l'hypothèse d'une controverse libre.

19° En reproduisant le texte du cardinal Soglia sur les droits des curés (voluminis I pars posterior, pag. 353), Mgr Vecchiotti a cru devoir y insérer cette addition regrettable : « Olim parochus contentiosam etiam jurisdictionem sibi vindicabat. Hinc memoriæ proditum est tum laicos, tum clericos excommunicasse... Nunc vero parochus omni jurisdictione caret, quod pertinet ad forum externum. » Ce fait, que la juridiction au for extérieur ait appartenu autrefois aux curés, comme partie intégrante de leur office, n'est nullement certain. Des auteurs de fort bonne note (entre autres Nardi) croient en avoir démontré la fausseté. Pourquoi le laisser ignorer aux élèves des séminaires, auxquels il destine son manuel ? On sait combien les jansénistes se sont agités pour établir le fait en question. Ils y appuyaient leur système des *curés-hiérarques d'institution divine*. Si dans l'antiquité, disaient-ils, les curés possédaient le pouvoir d'excommunier, et par conséquent la juridiction au for extérieur, on doit l'attribuer à l'institution divine. Nul n'a donc pu les dépouiller de ce droit.

20° Mgr Vecchiotti n'est pas suffisamment explicite sur le prétendu droit d'*exclusive*. Il *paraît vraisemblable*, dit-il, que l'usage désigné par ce mot n'a d'autre fondement qu'une prudente condescendance de l'Église. *Vraisemblable* est ici un mot malheureux. Il fallait dire clairement que ce prétendu droit n'en est pas un, et que l'opinion contraire est très-certainement une erreur.

21° A la page 197 (voluminis I pars posterior), il aurait pu se dispenser de dire : « Verumtamen *multi* adhuc sunt torturæ patroni et defensores ». S'il veut parler des contemporains, comme le mot *adhuc* l'indique, où sont ces *nombreux* partisans de la torture ? Pourquoi ne pas en nommer quelqu'un ? L'affirmation est totalement fausse. Elle n'est propre qu'à rendre odieux les catholiques de notre temps.

II

Sans pousser les observations de détail, on est en droit, ce semble, de regarder les *Institutions canoniques* de Mgr Vecchiotti comme un ouvrage regrettable. Le *prospectus* de l'éditeur affirme que Mgr Vecchiotti l'a écrit à la demande de plusieurs évêques français, belges, hollandais, et *même*, ajoute-t-il, *du nouveau royaume d'Italie*. Ces prélats s'apercevront bien vite, nous n'en doutons pas, que la doctrine n'en est pas suffisamment pure ; et cette seule considération, pour ne rien dire de l'éventualité d'un décret prohibitif de l'*Index*, écartera la pensée d'en faire le manuel classique des séminaristes.

Est-ce à dire que la déviation signalée soit systématique et constante, à la façon des écrits gallicans? Non, sans doute. En plusieurs points, même délicats, Mgr Vecchiotti est l'organe très-net de la doctrine du Saint-Siége. Par exemple, sur la doctrine liturgique, agitée récemment en France, il s'exprime ainsi : « Jam pluribus opus non est, ut quisque videat quid sentiendum sit de distinctione excogitata a clar. auctore operis *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario sancti Sulpitii*, ut inde inferat episcopos ac regulares posse quædam *accidentalia* in libris liturgicis immutare, ac nova inducere quæ accidentalia sint. Id autem nullo modo admitti ac sustineri potest » (voluminis I pars posterior, p. 59). Il défend au long et avec chaleur la cause du pouvoir temporel du Pape (voluminis I pars posterior, p. 155-192). Il se déclare aussi carrément pour l'utilité des exemptions des religieux (*ibid.*, p. 382). Que n'a-t-il suivi partout la même ligne !

A côté de la grande école, représentée par saint Thomas, Bellarmin, Suarez, Bianchi, Zaccaria, les frères Ballerini, école qui professe sans palliatifs les doctrines du Saint-Siége, il en existe à Rome une petite, qu'on peut nommer celle *des accommodements*. Celle-ci parle beaucoup de prudence ; son

programme est de concilier le plus possible, sans toutefois rien sacrifier d'essentiel. Maxime excellente et qui ne constituerait pas une école à part, si elle n'avait pour annexe en pratique le péril d'entraîner au-delà de ces sages limites. Une fois en présence de quelque vérité devenue odieuse aux préjugés modernes, le système de la prudence se trouve en défaut, par la raison qu'aucun juste milieu ne saurait mettre d'accord deux contradictoires. Mais alors le désir excessif de concilier et d'avoir la paix fait souvent tourner le système en trahison. On rogne bénignement quelques parties de la vérité, on les jette aux adversaires pour les calmer. Ceux-ci de louer un esprit si conciliant, et de conclure que l'autre école, coupable d'avoir maintenu la vérité tout entière, doit être honnie, puisqu'à Rome même elle est abandonnée par des docteurs et des prélats d'une telle sagesse.

Mgr Vecchiotti nous semble avoir opté pour la petite école des prudents. Le cardinal Soglia, qui s'en rapprochait, lui a frayé la voie, mais il y est entré plus avant. Qu'il est difficile de ne pas accorder quelque chose aux préjugés contemporains ! Même des esprits supérieurs et qui ont rendu des services réels à l'Église, n'ont pas toujours tenu ferme. Qui ne connaît, par exemple, l'excellent opuscule du cardinal Litta ? Il écrivait dans un temps et pour un pays, où la vérité pure et simple sur le premier des quatre articles de 1682 aurait excité une tempête. Qu'a-t-il fait ? Tournant le dos à l'enseignement unanime de saint Thomas et de tous les docteurs de l'École jusqu'au XVIe siècle, il a dit que *les deux opinions étaient libres ;* il a exhorté à ne plus parler de cette question ; il a glissé une formule accentuée d'admiration pour Bossuet. A cause de ces quelques lignes, soi-disant conciliantes, le cardinal Litta est cher aux gallicans. Ils ont une Éminence romaine à jeter au visage des exagérés, qui osent encore continuer l'enseignement de saint Thomas.

Si de Maistre eût voulu s'accommoder à son temps et à te

pays, nous n'aurions pas son traité *du Pape*. Il ne fut tiré, m'a-t-on dit, qu'à deux cents exemplaires, qui ne s'écoulèrent pas du vivant de l'auteur. Il envoya un de ces exemplaires à Châteaubriand, qui ne lui en accusa pas réception ; et un autre à l'archevêque de Chambéry, qui blâma cette doctrine, comme inopportune et nuisible, même en la supposant certainement vraie. De Maistre avait jeté la bonne semence, ce qui est le devoir de l'écrivain. Tôt ou tard elle devait germer, ce qui est l'affaire de Dieu. L'année même où parut le traité *du Pape*, un enfant était aux bras de sa nourrice, et cet enfant, à l'aide de ce livre, devait un jour devenir le catholique Louis Veuillot ; et de l'écrit, honni à son apparition, devait surgir la légion d'esprits d'élite, qui est aujourd'hui une force et une consolation pour l'Église.

L'abbé D. Bouix.

M. L'ABBÉ LE HIR.

Si nous avons laissé s'écouler plus d'une année depuis la mort de M. l'abbé Le Hir sans payer à ce pieux et savant prêtre notre tribut d'éloges et de regrets, c'est que nous attendions la publication de ses œuvres pour le présenter à nos lecteurs en même temps que ses écrits, car ils proclameront bien mieux que nous sa science et ses mérites. Non que toute la gloire de M. Le Hir consiste dans les ouvrages qu'il a composés : leur petit nombre ne saurait donner qu'une faible idée de ses vastes connaissances. Ils nous indiqueront du moins ce qu'il était et suffiront bien certainement pour nous inspirer à son égard la plus profonde estime.

M. Le Hir était né le 5 décembre 1811 à Morlaix, dans le Finistère. Après de brillantes études en divers établissements de son pays, il entra au grand séminaire de Quimper où ses talents et ses vertus se manifestèrent de plus en plus. En 1833, il vint à Paris pour achever sa théologie au séminaire de Saint-Sulpice. Devenu plus tard Sulpicien, c'est là qu'il passa le reste de sa vie, professant tour à tour le dogme, la morale, l'histoire ecclésiastique, l'histoire sainte et les langues orientales, et se rendant ainsi familières toutes les branches de la science ecclésiastique. Voilà pourquoi il devint si complet, voilà pourquoi, lorsqu'il eut fait de l'exégèse le centre de ses études, il put appeler à son secours, pour expliquer sans peine les textes les plus difficiles, toutes les ressources de la théologie, de l'histoire

et de la linguistique. Travaillant sans relâche, se rendant compte de toutes les productions nouvelles de la France, de l'Angleterre et surtout de l'Allemagne, doué d'un esprit supérieur qui s'assimilait tout et d'une mémoire qui n'oubliait rien, il acquit bientôt une science vraiment étonnante que sa vertu pouvait seule surpasser. Son humilité, sa foi, sa charité, sa douceur, sa piété brillaient à tous les yeux ; son amour pour l'Église était grand comme son cœur. A ce sujet, nous demandons à M. Grandvaux la permission de détacher de son *Introduction* une page qui lui fait honneur autant qu'à son illustre ami : « M. Le Hir a toujours été très-bon français, mais n'a jamais été gallican ; il laissait ses affections pour la patrie dans les régions politiques, et ne demandait qu'à l'Église sa doctrine religieuse et ses principes théologiques. Il ne croyait pas qu'aucune vérité chrétienne eût eu sa source ni dût avoir son fondement en France, et n'a jamais regardé le gallicanisme que comme une pomme de discorde jetée entre l'Église et l'État, comme une plante parasite que les hommes *du palais* voulaient attacher à l'Église, et que l'Église ne pouvait pénétrer de sa sève ; comme une confusion perpétuelle, calculée chez les uns, innocente chez les autres, d'où il résultait que les parlementaires, s'emparant du nom de libertés de l'Église gallicane, présentaient aux théologiens, sous ce nom, des maximes que *ceux-ci* regardaient à bon droit comme des servitudes... Personne mieux que lui ne savait mettre en relief les textes du nouveau Testament qui établissent les prérogatives du souverain Pontife... Il voyait les prérogatives du Saint-Siége, et notamment son infaillibilité, suivre, dans le cours des siècles, le progrès de développement et de précision qui est le caractère des vérités catholiques ; la pratique des évêques et des conciles marcher de front avec l'enseignement des saints Pères et des Docteurs ; le tout concourant à mettre en lumière et en action l'infaillibilité dans les jugements solennels ou *ex cathedra*... (Sur son lit de mort), il roulait encore, dans sa tête échauffée et au

milieu de ses rêves, des arguments, des plans de défense contre les ennemis de l'Église et du Saint-Siége. » (x ss., xxi.)

Tel est l'homme que l'Église et la France ont perdu le 13 janvier 1868. Malgré tant de mérites, M. Le Hir était relativement peu connu.

En dehors de Paris et du cercle de ses anciens élèves, beaucoup ignoraient jusqu'à son nom. La raison en est simple : c'est surtout par leurs ouvrages que les savants se rendent populaires ; or, quoique M. Le Hir « ait fait de nombreux cahiers sur la théologie, l'histoire ecclésiastique, et surtout sur la philologie et l'histoire sainte, auxquels il n'a pas mis la dernière main, mais dont on pourra tirer plusieurs volumes d'un grand intérêt » (*Introd.* p. xix), sa modestie et son amour de la vie cachée l'ont empêché de publier aucun ouvrage proprement dit. Ce n'est même que dans ses dernières années que ses supérieurs l'obligèrent, pour ainsi dire, à travailler pour le public. Mais il composa pour les *Études religieuses, littéraires, etc.*, des RR. PP. de la Compagnie de Jésus, et pour la *Revue critique de littérature et d'histoire*, des articles qu'on a réimprimés dans les deux premiers volumes de ses œuvres. Il en préparait d'autres et projetait de grands travaux qui auraient puissamment contribué à donner à la science exégétique en France l'essor dont elle a si grand besoin, quand Dieu, qui se plaît à confondre notre sagesse en nous privant de ce qui nous semble le plus utile pour procurer sa gloire, jugea qu'il était préférable de le rappeler à lui.

Les deux volumes dont nous venons de parler (1) ne contiennent rien d'inédit, à part les dernières pages de l'article sur *Les témoins célestes ;* ça été néanmoins une excellente pensée de rendre accessibles à tous les études importantes qui n'étaient jusqu'alors abordables qu'à un nombre restreint

(1) *Etudes bibliques*, par M. l'abbé Le Hir, avec introduction et sommaires par M. l'abbé Grandvaux, directeur au séminaire de Saint-Sulpice. 2 volumes in-8°, LXXVII-318 et 404 pp. Paris, Albanel, 1869.

de lecteurs. Nous en remercions M. l'abbé Grandvaux, que nous prions en même temps de ne pas trop nous faire attendre les autres trésors qu'il veut bien nous promettre. — Dans l'*Introduction* qu'il a placée en tête des œuvres de M. Le Hir, ce savant professeur, après avoir esquissé la vie de son ami (I-XXIV), se trouve conduit, par la nature même des œuvres qu'il publie, à nous parler de la critique exégétique, des principes qui doivent la guider et des règles qu'elle doit suivre pour ne pas tomber dans les précipices qui l'environnent (XXV-XL). Il nous raconte ensuite l'histoire de chacun des articles contenus dons ces deux premiers volumes (XL-LXXVII). Ces notices historiques et les sommaires dont il a muni tous les chapitres en facilitent beaucoup la lecture et permettent d'en retirer beaucoup de fruit.

Mais hâtons-nous d'arriver aux œuvres mêmes de M. Le Hir. Comme la plupart de nos lecteurs voudront les connaître par leur propre étude plus encore que par une appréciation étrangère, nous serons bref à ce sujet, afin de pouvoir nous étendre sur des considérations générales et sur des vues d'ensemble. Nous nous bornerons donc à indiquer ici l'occasion et le sujet de chaque article.

Ils ont été répartis entre cinq sections, selon qu'ils regargardent 1° l'Ancien Testament ; 2° le Nouveau ; 3° les Origines du christianisme; 4° la Tradition chrétienne; 5° la Philologie.

La première partie comprend deux articles relatifs l'un aux prophètes d'Israël, l'autre au IVe siècle d'Esdras. — *Les Prophètes d'Israël* ont paru en 1867 (octobre, novembre, décembre) dans les *Études* des Pères Jésuites. Deux articles composés par M. Réville, pasteur protestant de Rotterdam, et publiés dans la *Revue des Deux-Mondes*, ont été l'occasion de ce travail. Avec quelques mots hébreux et quelques lambeaux d'histoire, M. Réville prétendait renverser à jamais prophéties et prophètes. M. Le Hir, après avoir rétabli la vraie notion du *prophétisme* que son adversaire avait défigurée, dé-

montre avec des arguments victorieux l'authenticité, l'intégrité et le sens des prophètes d'Israël, tout spécialement d'Isaïe. — L'article sur *le IVe livre d'Esdras* a été également inséré dans les *Études* en 1866 (décembre) et 1867 (février, mars, mai). M. Ceriani venait de découvrir dans la bibliothèque Ambrosienne à Milan un texte syriaque de ce livre apocryphe. L'importance de ce livre en lui-même et de cette version nouvelle motivèrent la dissertation de M. Le Hir. Nous ne croyons pas qu'il existe sur ce sujet difficile un travail plus clair et plus solide.

La seconde partie, qui embrasse les études relatives au Nouveau Testament, renferme quatre mémoires. Le premier examine une ancienne version syriaque des Évangiles découverte et publiée en 1858 par le savant docteur anglais Cureton. M. Le Hir établit l'identité de cette version avec la *Peschito*, prouve sa haute antiquité et en tire d'importantes conséquences pour le dogme et l'exégèse. Le second travail, sur *les trois Témoins célestes*, a pour objet un passage célèbre de saint Jean, désigné parfois sous le nom de *Comma Joanneum :* « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt » (I Joan. 5, 7). Plusieurs critiques d'outre-Rhin, s'appuyant sur l'absence de ce verset dans les plus anciens manuscrits grecs, ont nié formellement son authenticité. M. Le Hir la soutient avec énergie par de nombreuses preuves soit intrinsèques, soit extrinsèques. On verra dans cet écrit tout le pouvoir de son esprit et de son érudition ; malheureusement, la mort l'empêcha d'achever la seconde partie. — Le troisième article roule sur *les Apocalypses apocryphes :* il parut au mois de juin 1866 dans les *Études*. L'auteur, après avoir rappelé les différents sens du mot apocryphe, les diverses collections allemandes des livres de ce nom, le profit qu'on peut tirer de leur étude, les illusions des rationalistes à leur sujet, s'occupe plus spécialement des apocalypses apocryphes, dont il fixe la date et l'ori-

gine. — Le quatrième travail (*Études*, août 1866) a pour objet l'Assomption de la sainte Vierge et les apocryphes qui s'y rapportent. En faisant l'histoire et l'analyse de ces livres, M. Le Hir démontre que la tradition de l'Église sur l'Assomption de Marie leur a servi de source : ce n'est donc pas à leur existence qu'on doit attribuer cette tradition.

La troisième partie intitulée : *Origines du Christianisme*, se compose de trois mémoires. Le premier, *des Origines du Christianisme et de la Religion de Zoroastre* (*Études*, janv., avril 1866) a été dirigé contre M. C. de Bunsen qui, dans son livre sur la *Doctrine secrète de Jésus-Christ* (Londres, 1865), prétendait faire sortir le Christianisme de l'Avesta de Zoroastre. M. Le Hir, après avoir reproduit l'exposition de la doctrine de Zoroastre par M. Burnouf, montre qu'elle est en contraste flagrant avec le Christianisme.—Le deuxième traité est l'*Examen critique d'un livre intitulé : les Apôtres*. C'est la réfutation du second roman biblique de M. E. Renan. — Le troisième travail fut publié dans l'*Univers* (15 et 18 mars 1859) sous ce titre : *Saint Pierre et saint Paul en face des Juifs et des Judaïsants ; Etude sur les temps apostoliques*. C'est la réfutation d'une prétendue lutte qui, au dire de M. le pasteur Michel Nicolas, de Montauban, fidèle écho de Baur et consorts, aurait eu lieu dès les premiers jours du Christianisme entre les disciples de saint Pierre (les *Pétriens*) et les partisans de saint Paul (les *Pauliniens*). Les uns auraient soutenu la nécessité des cérémonies légales et des œuvres pour le salut, tandis que les autres voulaient simplement la justification par la foi. Un tiers-parti aurait opéré la synthèse au second siècle. Après avoir réduit cette hypothèse à néant, l'auteur conclut à bon droit que plus on veut introduire la division dans l'Église, plus on rend frappant le miracle de sa conservation.

La quatrième partie comprend deux études sur la tradition chrétienne. 1° *Le pape saint Callixte et les Philosophumena* (*Études*, sept, oct. 1858). Dans ce travail, M. Le Hir venge le

pape saint Callixte des injustes attaques dont il était devenu l'objet depuis l'apparition des *Philosophumena*. — 2° *Saint Éphrem et la prière syriaque au IVe siècle* (publié dans les *Études* en mars 1868, deux mois après la mort de l'auteur). La publication d'hymnes inédits de saint Éphrem par M. Bickell a été l'occasion de cet article, dont le titre indique suffisamment le but.

Dans la cinquième et dernière partie, nous trouvons également deux mémoires, l'un sur l'*Epigraphie phénicienne* (*Etudes*, juin, juillet 1864) dirigé contre M. Renan; l'autre sur *les Langues américaines* (*Études*, janv. 1867), à propos d'un ouvrage intitulé : *Études philologiques sur quelques langues sauvages de l'Amérique, par N. O. ancien missionnaire*. Dans ces deux courtes études, M. Le Hir fait paraître toute l'étendue de son érudition philologique. Du reste, on devra le compter parmi les plus célèbres linguistes contemporains. Il connaissait près de vingt langues et s'était adonné d'une manière toute spéciale à l'étude des idiômes sémitiques (1); d'après le témoignage de M. Renan, qui est certainement un bon juge en cette matière, « il était chez nous la personne qui possédait le mieux le syriaque (2) ».

On peut voir déjà par cette courte analyse, par la diversité des sujets traités dans ces deux volumes, on verra mieux encore par une lecture sérieuse, par un examen approfondi

(1) Un exégète, pour être complet, doit être linguiste dans une certaine mesure. Outre les langues classiques, l'hébreu, le syriaque et l'arabe lui sont à peu près indispensables : la connaissance des autres idiômes de l'Orient lui facilitera l'intelligence des textes souvent si obscurs et si difficiles.

(2) Voir le *Journal asiatique*, juillet-août 1868, p. 19. Rapport annuel. Voici le reste du passage : « Permettez-moi, Messieurs, d'associer dans « nos regrets un savant qui, par sa modestie et le caractère religieux « de sa vie, ne fut connu que d'un petit nombre. ... J'ai pu, mieux que « personne, connaître le mérite de M. l'abbé Le Hir, l'ayant eu pour « maître en hébreu et en syriaque.... C'était un homme de la plus haute « vertu, oignant des dispositions rares pour l'érudition à un savoir « grammatical des plus étendus.

quelle devait être la science de M. Le Hir. Pour moi, je l'avoue, j'ai été frappé d'étonnement et d'admiration. Des connaissances si étendues, si profondes, si nettes, si universelles m'ont étonné ; mais, quand j'ai vu de si rares talents unis à la plus grande modestie, une parfaite sûreté de doctrine jointe à la modération et à la réserve, quand j'ai vu un savant qui, pour ainsi dire malgré lui, se montre maître et docteur dans chacune de ses lignes, disposé à se faire l'élève d'hommes moins distingués que lui, je n'ai pu m'empêcher d'admirer.

Balmès, cet observateur si fin et si délicat, a dit quelque part : « Le génie est une fabrique et l'érudit un magasin ». M. Le Hir a vérifié les deux parties de cet aphorisme. Outre son immense érudition et l'étendue prodigieuse de ses connaissances acquises, il avait le talent créateur qui sait faire jaillir la splendeur des ténèbres, les idées lumineuses des obscures hypothèses dans lesquelles elles gisent comme ensevelies. Ainsi, c'est lui qui a montré le premier la haute valeur littéraire et dogmatique de la version syriaque Cureton. Dans son travail sur les *Témoins célestes*, il prouve l'authenticité du *Comma Joanneum* par plusieurs textes patristiques dont on n'avait pas fait usage avant lui. La plupart des choses qu'il a dites sur l'auteur et la composition du IVe livre d'Esdras et des apocalypses apocryphes sont de même entièrement neuves. Il a donc fait progresser la science exégétique.

Toutefois, M. Le Hir n'est pas seulement un savant, il est aussi un écrivain et, nous pouvons le dire, un écrivain distingué. En France comme en Allemagne, les auteurs qui soignent le moins leur style sont, le plus souvent, ceux qui s'occupent d'exégèse : M. Le Hir est une glorieuse exception à cette triste règle. On a dit qu'il respectait toujours la science ; ce respect s'étendait jusqu'à la forme. Chez lui, rien qui sente la négligence : toujours, au contraire, la pureté de la diction, la propriété des mots s'allient à l'élégance, mais à cette élégance

noble et mâle qui convient à l'interprète de la Bible. Du reste, M. Le Hir s'était si bien familiarisé avec nos saints Livres, il s'en était si souvent nourri, qu'on en retrouve dans ses lignes la couleur et la poésie. « S'il se fait un bouclier de la philologie, dit-il de M. Renan, nous essaierons de percer à jour ce bouclier; s'il s'en fait une arme défensive, nous l'émousserons entre ses mains. Il fait sonner haut la critique; nous y opposerons celle que nous avons apprise de saint Paul, etc. » Ailleurs : « J'ajoute, pour achever le tableau de cette désolation (il s'agit de Sidon et de Tyr), qu'elle s'est étendue du tronc aux branches, de la racine de l'arbre jusqu'à ses extrêmes rameaux, du cœur de la Phénicie à ses colonies les plus florissantes. Que reste-t-il de Carthage, la nouvelle Tyr, la rivale de Rome et la patrie d'Annibal?... On dirait que la malédiction de Noé a poursuivi Chanaan au-delà des mers, qu'elle s'est attachée à son cadavre, et que ses membres épars sur toutes les plages ont été condamnés à demeurer partout sans sépulture. »

La seule imperfection qui m'ait frappé dans les écrits de M. Le Hir provient de sa science même ; elle est d'ailleurs assez commune aux grands savants : la signaler, c'est donc le louer sous une forme nouvelle.

Quand on sait tant de choses, malgré l'ordre qu'on a su établir entre elles dans les casiers de son intelligence et de sa mémoire, il devient très-difficile, sinon impossible, de se limiter parfaitement, de ne jamais dépasser plus ou moins les bornes de son sujet. Une idée en appelle une autre, un seul mot ouvre à l'érudit des trésors qu'il veut communiquer; de là des digressions savantes sans doute, toujours intéressantes peut-être, mais du moins hors du sujet. C'est ce qui est arrivé plus d'une fois à M. Le Hir, tout particulièrement dans ses *Prophètes d'Israël* et ses *Témoins célestes* (1). Mais nous l'avons à peine

(1) On nous assure qu'il en était de même dans son enseignement. Les deux faits suivants qui nous ont été racontés par des témoins oculaires, prouveront tout à la fois la vérité de cette assertion, et l'étendue de

regretté, car s'il ne nous conduit pas toujours par la voie directe, en revanche il nous fait traverser de frais sentiers où nous pouvons cueillir maintes fleurs précieuses. Même quand il s'écarte de son sujet, M. Le Hir nous instruit et nous intéresse : pouvons-nous lui reprocher trop sévèrement ce qui tourne à notre avantage? D'ailleurs, plusieurs de ses articles, entr'autres l'étude sur le IVe livre d'Esdras, nous montrent que lorsqu'il voulait serrer de près son sujet, il savait le traiter avec une méthode et une précision toutes scolastiques.

Par toutes les belles qualités qui ornaient son esprit et son cœur, M. Le Hir exerçait sur ceux qui avaient le bonheur de le connaître, et particulièrement sur ses élèves, une grande influence dont il profitait pour leur faire aimer ce qu'il aimait tant lui même, la Bible et son étude. Par ses doctes leçons, par sa correspondance active, il a fait beaucoup en ce sens : combien ne devons-nous point regretter que sa modestie l'ait empêché de faire davantage encore ! M. Grandvaux espère « que la publication de cette partie des œuvres de M. Le Hir excitera peut-être les intelligences privilégiées à continuer l'œuvre de ce savant prêtre ». (*Introd.* LXXVII.) Je le souhaite aussi de grand cœur; et même je suis sûr que les écrits de cet autre Gorini contribueront à exciter ou à raviver dans plus d'une âme l'amour des saintes Lettres et de leur étude scientifique. On sait si cela est nécessaire et s'il est besoin de relever en France le niveau des études exégétiques.

L. C. LAUDE.

l'érudition de M. Le Hir. Une fois, il s'était proposé d'interpréter, pendant l'année scolaire, l'Évangile selon saint Jean ; à sa dernière conférence, il n'avait pas encore achevé le premier chapitre. L'année qui précéda sa mort, faisant un cours d'arabe aux plus ardents de ses élèves, il consacra, assurément sans s'en douter, les dix premières classes à expliquer quatre lettres de l'alphabet

BREF DE SA SAINTETÉ PIE IX

A. M. GÉRIN,

A l'occasion de son livre intitulé : *Recherches historiques sur l'Assemblée du clergé de France de 1682.*

PIUS PP. IX.

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Libentissime excepimus, dilecte fili, historicas disquisitiones tuas in declarationem cleri gallicani, sive quia opportuniores quam alias accidunt fortasse præsentibus adjunctis, sive quia conditio ipsa tua laici viri et magistratus te facit omni exceptione majorem, et in materia quæ minime blanditur plurimorum placitis, maximam lucubrationi tuæ conciliat auctoritatem. Quamquam vero multi satis perspicue ac solide demonstraverint, nec communem nec plerorumque fuisse anno 1682 in ita dictis cleri comitiis sententiam infensam Pontificiæ auctoritati et potestati ecclesiasticæ; nec eam satis libere editam fuisse et ex animo, sed metu potius aut favore urgente; nec diu constitisse, sed brevi fuisse revocatam ab iis qui eamdem vel promoverant, vel ediderant; nec demum ullam inde partam fuisse gallicanæ ecclesiæ vel gloriam vel libertatem, sed potius labem aliquam inductam fuisse et veram servitutem; quod tamen alii et temporum historia, et validis freti argumentis asseruerant, id te per indubia confirmasse monumenta gaudemus, cum hujusmodi opus non parum conferre debeat ad discutiendas præjudicatas opiniones, ad præcludendum cavillationibus aditum, ad suadendum denique omnibus peculiares ecclesias eo præstantiore vigere robore et fulgere splendore quo studiosioris obsequii vinculo Romano Pontifici junguntur, cui Christus in Petro detulit primatum honoris, jurisdictionis, auctoritatis et potestatis in fideles universos. Hæc te in propugnanda semper alacrius veritatis causa confirment, et interim auspicem gratiæ cœlestis Nostræque paternæ benevolentiæ pignus excipe benedictionem Apostolicam, quam tibi peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 17 februarii 1869. Pontificatus Nostri anno XXIII. PIUS PP. IX.

DÉCRETS DE LA S. C. DES RITES.

—

. — *Ornements de couleur jaune. — Ornements en drap d'or. Burettes en argent.*

La suite de la collection générale des décrets de la S. C. des Rites a été, comme on le sait, éditée à la Propagande. Ce supplément forme 76 pages in-4°, et renferme les décisions rendues depuis le 23 août 1856 jusqu'au 31 août 1867. La dernière porte le n° 5385. Parmi ces décrets, il en est deux qui complètent et doivent modifier un peu ce que nous avons dit t. XVIII, p. 264 ss. sur l'usage des ornements en drap d'or, et t. XV, p. 355 et ss. au sujet des burettes en argent. La S. C. déclare qu'on peut tolérer l'usage existant de se servir d'ornements en drap d'or les jours où la couleur n'est ni violette ni noire; elle tolère aussi les burettes en argent. Ces deux décrets expriment positivement une simple tolérance, et dans la décision relative aux ornements en drap d'or, le mot *tolerandam* se trouve en lettres italiques; de plus, on exige que ces ornements soient en vrai drap d'or. Le même supplément renferme une nouvelle défense de se servir d'ornements jaunes. Voici le texte des décrets en question :

1. *Décret prohibant les ornements jaunes.* — « Cum RR. D. « Joachim Antonielli episcopus Fesulanus, ad amovendam « quamcumque ulteriorem commissi sibi cleri anxietatem « quoad usum sacrorum paramentorum coloris flavi, a S. « R. C. declarari petierit : utrum sacra paramenta serica « coloris flavi adhiberi adhuc valeant loco coloris albi, atque

« eadem renovari liceat? S. eadem C. ad Vaticanum hodierna « die coadunata in ordinariis comitiis, referente subscripto « secretario, rescribendum censuit : juxta alias decreta, ne- « gative in omnibus ». (Décret du 25 mars 1859, n° 5279.)

2. *Décret tolérant les ornements en drap d'or pour les jours où la couleur n'est pas violette ou noire.* — Cum RR. D. Petrus « Espinosa archiepiscopus de Gualaxara S. R. C. humillime « sequens dubium enodandum proposuisset, nimirum : An « sacra paramenta revera auro maxima saltem ex parte con- « texta pro quocumque colore, exceptis violaceo et nigro, in- « servire possint? S. eadem C. in ordinario cœtu ad Vatica- « num hodierna die coacta rescribendum censuit : *Toleran- « dam* esse locorum consuetudinem relate tantum ad para- « menta ex auro contexta. » (Décret du 28 avril 1866, n° 5363.)

3. *Décrets tolérant les burettes d'or ou d'argent.* — « Exorta « controversia inter nonnullos canonicos metropolitanæ ec- « clesiæ S. Jacobi de Chile : an usus vigens in eadem civitate « adhibendi ampullas auro vel argento elaboratas tolerandus « esset; ad rem dirimendam S. R. C. sequentia duo dubia « proposita fuerunt, nimirum : 1° An uti liceat in missæ sa- « crificio ampullis aureis vel argenteis? Et quatenus negative, « 2° An consuetudo quæ invaluit prorsus improbanda sit in « casu? S. vero eadem C., in ordinario cœtu ad Vaticanum « hodierna die habito, propositis dubiis respondendum cen- « suit : Tolerandam esse consuetudinem. » (Décret du 28 avril 1866, n° 5367.)

II. — *Messe célébrée dans une église étrangère. — Concession faite aux Frères-Prêcheurs.*

Le décret suivant offre un assez grand intérêt, parce qu'il rappelle des règles trop peu connues, et dont l'application néanmoins se présente souvent dans la pratique. Quant à la

concession qui en fait l'objet principal, elle ne concerne, bien entendu, que les religieux de l'ordre de Saint-Dominique.

« Magister Generalis Ordinis Prædicatorum Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX hæc quæ sequuntur exposuit : nimirum

« Ex pluries decisis a Sacra Rituum Congregatione, signanter in Neapolit. die 15 decembris 1691 (n° 3259) et in Tuden. die 23 maii 1846 (n° 5050), sacerdotes regulares qui vocantur ad missam extra conventum suum celebrandam sive pro populo alicujus parochiæ in diebus festis de præcepto, sive pro adimplendis oneribus alicujus ecclesiæ, possunt, relicto proprio kalendario, sacra peragere mysteria juxta formam et ritum Ecclesiæ in qua celebrant. Quibus decisionibus omnino consonat nuperrimum sacræ ejusdem Congregationis responsum ad moderatorem kalendarii pro provincia Occitana Ordinis Prædicatorum in Gallia, sub die 13 aprilis anni 1867.

His non obstantibus, non infrequenter nihilominus adhuc contingit, ut Ordinis nostri alumni, qui propter peculiare Ordinis institutum ad sacrum ministerium in variis regionibus exercendum vocati, diutius aliquando (v. g. quadragesimalis prædicationis causa) extra conventum commorantur, semel atque iterum ab offerendis divinis mysteriis impediantur, quum illa peragere non valeant, neque juxta kalendarium Ordinis, occurrente, v. g. officio alicujus beati, cujus cultus nonnisi pro Ecclesiis nostris approbatur (in Tudensi 7 septembris 1816 (n° 4526 ad 17), nec juxta kalendarium loci in quo versantur, quum in eo pariter signetur officium solis presbyteris hujus loci servitio addictis specialiter concessum (Dec. gen. 27 sept. 1659 (n° 2002 ad 6) in Venet. 11 junii 1701 (n° 3588 ad 3) et missa non sit ex aliqua loci necessitate celebranda.

« Quapropter orator præfatus summopere cupiens ut ab omnibus religiosis suæ curæ commissis rubricæ, variaque S. R. C. Decreta perfecte serventur, quin tamen iteratis vicibus sa-

cerdotes ab oblatione sacrificii altaris impediantur, humilibus enixisque precibus ab eodem Sanctissimo Domino Nostro postulavit, ut quotiescumque dicti Ordinis alumni justa qualibet de causa (itineris, prædicationis, alteriusve ministerii) extra conventum degentes, sacrificium missæ juxta kalendarium Ordinis, propter motiva superius recensita, aliave similia, celebrare non possunt, facultate gaudeant sese conformandi kalendario loci in quo versantur, quocumque festo ibidem occurrente, etiam recitando missas proprias solis presbyteris hujus ecclesiæ servitio addictis indultas; eo prorsus modo, quo ex concessione a S. R. C. die 28 februarii anni 1856 emanata, possunt omnes sacerdotes tam sæculares quam regulares ad ecclesias Ordinis Prædicatorum confluentes, sese conformare dicti Ordinis kalendario, etiam recitando missas beatorum aliasve particulares indultas.

« Sanctitas porro sua, ad relationem subscripti sacrorum Rituum Congregationis secretarii, audita etiam sententia alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris benigne in omnibus juxta preces annuere dignata est.

« Contrariis non obstantibus quibuscumque.

« Die 5 Martii 1868.

« C. Epus Portuen. et S. Rufinæ Card. Patrizi
« S. R. C. Præf.

« Loco ✠ signi

« *D. Bartolini S. R. C. secretarius.* »

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. — *Règles à suivre quand le 25 avril tombe un dimanche.*

On nous adresse plusieurs questions au sujet de cette incidence, qui a lieu cette année. Toutes ces difficultés sont résolues par un décret du 14 août 1858, inséré dans le supplément à la collection générale sous le n° 5262.

« Vicarius generalis RR. Episcopi Briocen. a S. R. C. se-
« quentium dubiorum solutionem humillime postulavit.

« Dubium I. An processio in festo S. Marci et in feriis Ro-
« gationum de præcepto fieri debeat intra ecclesiam, quoties
« temporis inclementia ab ecclesia egredi non patiatur?

« Dubium II. Cum juxta decretum diei 12 martii 1836 in
« Tridentina, ad dub. X, celebranda sit missa Rogationum
« quando processio fit, hinc quæritur 1° an die XXV aprilis
« occurrente in dominica, in ecclesiis ubi est unicus sacerdos
« missa cum cantu Rogationum valeat etiam pro adimplendo
« onere missæ parochialis? et quatenus affirmative, quæritur 2°
« an in ejusmodi missa omitti debeant *Gloria* et *Credo*, 3° an
« hæc missa decantari debeat tono feriali?

« Dubium III. In ecclesiis in quibus plures sunt sacerdotes,
« debetne hæc missa ragationum omnino celebrari cum cantu;
« an sufficiat hanc missam celebrare absque cantu expleta
« processione?

« S. porro R. C. ad Vaticanum hodierna die coadunata re-
« scribendum censuit :

« Ad I. Si ecclesia capax est, congruentius esse rubricis si « intra ejus ambitum processio in casu fiat.

« Ad II. Juxta alias decreta affirmative in omnibus.

« Ad III. Conguentius esse rubricis ut cantetur, non tamen « stricte præcipi, nisi agatur de ecclesiis ubi missa conven- « tualis quotidie cantanda est. »

La règle à suivre est donc celle-ci : dans les églises où il n'y a qu'une seule messe, cette messe doit être celle de la station. Il n'y a d'exception que pour les églises dont saint Marc est le titulaire, suivant la rubrique du Missel, ou dont on célèbrerait ce jour-là le titulaire, d'après une décision du 27 février 1849 (n° 5082, q. 1). S'il y a deux messes, on dit celle de la station et celle de la fête. Les deux doivent être chantées dans les cathédrales et les collégiales; dans les autres églises, on peut le faire, mais on n'y est pas obligé.

II. — *Du nombre des cierges requis pour le salut du Saint-Sacrement, et de la place que doivent occuper les chandeliers.*

Un de nos abonnés nous adresse plusieurs questions à ce sujet, sans avoir remarqué qu'elles ont été traitées précédemment, comme on peut s'en convaincre en parcourant la table alphabétique de la première série, au mot *Saint-Sacrement,* en lisant ce qui a été dit t. XIV, p. 361, avec les articles auxquels on renvoie. Ajoutons que les cierges requis doivent se trouver sur les grands chandeliers de l'autel, dont il est parlé t. XII, p. 249, comme il est clair par tout ce que nous avons exposé et par le décret cité t. XVII, p. 549.

III. — *Des fêtes dont la solennité est remise au dimanche suivant.*

Un de nos abonnés nous adresse la lettre suivante :

« MONSIEUR LE DIRECTEUR,

« Je vous serais reconnaissant si vous aviez l'extrême bonté d'insérer « dans votre excellente *Revue,* la question suivante, avec la solution « que je crois lui convenir :

« Au dimanche où se trouve renvoyée la solennité des fêtes déter-
« minées dans le concordat, doit-on, aux messes privées, prendre la
« couleur de la solennité ou celle du jour ?

« On doit prendre évidemment la couleur du jour, parce que la messe
« de la solennité, aux termes du concordat, n'est qu'une messe votive
« solennelle.

« Autrement, toutes les fois que la messe ou le dimanche en occu-
« rence exigerait une couleur différente de celle de la solennité, il fau-
« drait ou dire la messe de la solennité, — ce que personne n'admet,
« — ou bien se servir d'une couleur autre que celle exigée par la messe
« que l'on célèbrerait, ce qui est opposé, on le sait, à toutes les règles.

« Puisque j'ai rappelé que la messe des solennités tranférées se dit
« *more votivo*, qu'il me soit permis de relever une erreur d'un certain
« ordo romain, imprimé pour l'année 1869. Il désigne l'Evangile du
« dimanche pour la fin de la messe à ces sortes de solennités ; or, on
« sait qu'aux messes votives on doit toujours réciter l'évangile de Saint
« Jean. (S. R C., 27 juin 1736.)

« Daignez agréer, etc. »

Pour la question relative au dernier évangile, nous avons vu, t. VI, p. 358, qu'on peut dire à cette messe l'évangile du dimanche, par exception aux règles ordinaires, si toutefois il n'y a pas une seconde messe conventuelle ou solennelle. P. R.

CHRONIQUE.

1. On vient de désigner les sténographes chargés de recueillir les discours qui seront prononcés au premier concile du Vatican. Il faut pour cette tâche des hommes qui non-seulement comprennent le latin et la langue de la théologie, mais qui de plus soient au fait de toutes les variétés de prononciation usitées chez les différents peuples. On s'est arrêté au parti de les choisir parmi les jeunes ecclésiastiques des colléges ou séminaires de Rome. Quatre d'entre eux appartiennent au séminaire français de Santa-Chiara. Il y a en tout vingt-trois, qui chaque jour reçoivent des leçons théoriques et pratiques de sténographie.

A la liste des consulteurs français, il faut ajouter le nom de M. l'abbé Freppel, professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne, et doyen de Sainte-Geneviève.

2. La librairie A. Le Clère a mis en vente le premier volume de l'*Histoire des Conciles* d'après les documents originaux, par le Dr Charles-Joseph Héfélé, professeur de théologie à l'Université de Tubingue, traduite de l'allemand par M. l'abbé Goschler et M. l'abbé Delarc (8°, 647 pp). Autant que nous avons pu en juger par un premier coup d'œil, la traduction nous semble bien faite, et digne de cette œuvre magistrale. Le premier volume contient, après une introduction (1-76), l'histoire des Conciles antérieurs à celui de Nicée (l. I, p. 77-224), le premier concile de Nicée (liv. II, p. 225-434), puis divers synodes (liv. III, p. 435-524) jusqu'à ceux de Sardique et de Philippopolis (liv. IV, p. 525-608), avec un appendice sur les Canons dits apostoliques (609-644).

3. Comme complément à l'édition de Bossuet publiée chez M. Vivès, on attendait une vie de ce grand homme. Etait-il possible de réimprimer

encore celle du cardinal de Beausset, en essayant de la corriger par des notes? Non, à coup sûr, car cet ouvrage, très-incomplet d'ailleurs et bien au-dessous de la *Vie de Fénelon* par le même auteur, est de plus écrit au point de vue de ce gallicanisme étroit et ignorant que le gouvernement de la Restauration regardait encore comme le palladium de l'État. M. l'abbé Réaume, qui s'était chargé de ce travail, a d'ailleurs tout ce qu'il faut pour produire une œuvre plus personnelle. On ne lui reprochera certainement pas d'avoir trop présumé de ses forces en l'entreprenant. Dans le premier volume (seul paru) de son *Histoire de Jacques-Bénigne Bossuet et de ses œuvres* (8°, 571 pp.), il a mis largement à profit les travaux de M. Floquet, dont les savantes et patientes recherches ont fait revivre et mis en lumière les trente-cinq premières années de la vie de Bossuet. En somme, ce premier volume promet un ouvrage bien écrit, bien pensé, bien étudié, qui nous montrera, avec ses côtés lumineux et ses côtés obscurs, la vraie physionomie de l'évêque de Meaux.

4. Voici un petit livre qui n'est pas un traité complet de liturgie, encore moins une œuvre d'érudition, mais qui fournira sur beaucoup de points des renseignements clairs et précis, et toujours empruntés aux sources authentiques. Il est intitulé : *Solutions théologiques et liturgiques* touchant le saint sacrifice de la messe, etc., par un docteur en théologie. 2e éd., Paris, au bureau des *Annales de la sainteté au XIXe siècle*, 91, rue de Vaugirard (in-12, 223 pp. et un tableau).

5. Les *Annales de la sainteté au XIXe siècle*, dont nous avons sous les yeux le premier fascicule (96 pp. in-8°), sont un recueil périodique contenant « des biographies complètes des saints, des bienheureux et des vénérables qui ont vécu et qui sont morts dans notre siècle, d'après les actes des procès apostoliques pour la béatification, avec l'histoire de leurs œuvres et fondations continuée jusqu'à nos jours d'après les documents authentiques, et une chronique des livres et des faits relatifs à la sainteté, par une société d'ecclésiastiques, sous la direction de M. l'abbé R. Bonhomme » (10 fr. par an).

6. Il y a longtemps que nous aurions dû signaler à l'attention de nos lecteurs l'excellent manuel de philosophie morale de M. l'abbé Rutten,

ancien professeur de philosophie, actuellement chargé de l'enseignement de la théologie morale au séminaire de Ruremonde. (*Ethicæ, seu Philosophiæ moralis Elementa.* Lovanii, Peters. In-12, 304 pp. 2 fr.) L'ouvrage témoigne d'un étude sérieuse de ces questions de philosophie rationnelle, à la lumière de la science et de la tradition catholique : les théories modernes qui ont jeté tant de confusion sur ces problèmes y sont combattues avec vigueur et avec une parfaite exactitude dans la ligne doctrinale. E. HAUTCŒUR.

7. La librairie Fr. Pustet, à Ratisbonne, vient de publier le premier numéro d'une revue mensuelle destinée « à faire connaitre et à discuter les faits et matières qui se rapportent au prochain Concile œcuménique (1). » Après une introduction pleine de verve et de chaleur, le rédacteur donne la traduction allemande de la bulle de convocation, puis une savante et lumineuse étude sur « l'origine, le but et l'importance des Conciles œcuméniques dans l'Eglise ». Il rappelle ensuite, d'après leur ordre chronologique, les actes du Saint-Siége relatifs au grand événement théologique et social qui se prépare; et il termine par une chronique sommaire des faits qui sont comme la réponse du monde entier au puissant appel de Pie IX. Outre, les renseignements fournis par la *Civiltà cattolica* et par diverses autres publications, les nouvelles annales reçoivent directement de Rome de précieuses informations. La prochaine livraison doit contenir d'intéressants travaux sur « l'Épiscopat au Concile, » et sur « l'Eglise grecque en face de l'Eglise romaine ».

Nous pensons que cette revue tiendra un rang très-distingué dans la littérature, abondante déjà, que la convocation et la préparation du Concile ont fait éclore. La science théologique et l'inspiration tendrement catholique du rédacteur nous engagent à signaler son œuvre aux ecclésiastiques désireux de suivre attentivement une phase historique aussi grave et aussi solennelle que celle où l'Eglise va bientôt entrer.

Jules DIDIOT.

(1) *Das œkumenische Concil vom Jahre* 1869. — Regensburg, Fr. Pustet, in-8° de IV-40 pp. — La collection de l'année entière coûtera 1 thaler.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

DESCARTES

ET SON INFLUENCE SUR LA PHILOSOPHIE MODERNE.

Huitième article.

FOI ET RAISON.

I.

La vérité se présente à l'intelligence de trois manières : l'objet à connaître peut se manifester par lui-même et dans sa nature propre ; il peut manifester son existence sans révéler son essence ; enfin, il peut être manifesté par un signe extrinsèque, gage infaillible de son existence. Dans le premier cas, naît la démonstration avec son fruit propre, la science ; dans le second, existe l'expérience ou l'intelligence des vérités indémontrables ; dans le troisième, nous avons le témoignage authentique. Sa valeur résulte de la science et de la véracité du témoin : en constatant la vérité logique et morale de la proposition attestée, celle-ci acquiert l'évidence de crédibilité. Le témoignage est une vraie source de connaissances certaines : la science du témoin nous garantit la présence de la vérité ; sa véracité, la communication exacte et fidèle.

La démonstration et l'expérience déterminent néces-

sairement l'adhésion de l'intellect. Le témoignage, accompagné de ses motifs propres, provoque simplement cette assertion évidente : Le témoin mérite foi ; la chose est digne de foi. Comme il ne révèle pas directement le rapport entre le sujet et l'attribut de la proposition en la rendant évidente en elle-même, il ne peut par sa force propre déterminer l'affirmation de ce rapport. Toutefois, en admettant la crédibilité de la chose et l'obligation de croire, l'intellect est déterminé *in actu primo* à affirmer la proposition même.

L'intellect, en présence des motifs de crédibilité, voit l'autorité du témoin, et partant la crédibilité de la chose et la nécessité de l'affirmer pour ne pas être absurde, imprudent ou même impie : la raison pratique juge conséquemment l'adhésion au témoignage moralement bonne, nécessaire ou commandée, et la volonté, en vertu de son domaine sur toutes les facultés, impose l'affirmation à l'intellect. Quoique la foi appartienne formellement à l'intellect, elle est commandée par la volonté. Une faculté dont l'objet propre est l'évidence intrinsèque ne peut donner par elle-même son adhésion à une vérité dont le témoignage extrinsèque certifie l'évidence : il faut l'influence de la volonté pour la déterminer. Voilà pourquoi la foi, appartenant *elicitive* à l'intellect, doit être rapportée à la volonté comme à sa cause déterminante ou efficiente.

En résumé, la foi est un acte de l'intellect affirmant une proposition certifiée par le témoignage authentique : son objet matériel est la chose attestée ; l'objet formel, la vérité se manifestant par l'autorité du témoin ; son motif est cette autorité même, constatée par les signes de crédibilité. Elle est commandée par la volonté comme moralement bonne ou obligatoire.

La foi divine est une adhésion inébranlable aux vérités révélées, à cause de l'autorité de Dieu, vérité première ;

non pas exigée par une nécessité psychologique ou par l'évidence de l'objet, mais librement ordonnée par la volonté, parce que la raison la propose comme bonne et obligatoire.

D'une part, la foi suppose démontrés le fait de la révélation et la crédibilité de la proposition ; de l'autre, le jugement pratique sur la nécessité morale de l'acte ; enfin, de la part de la volonté, l'inclination indélibérée à croire et l'ordre formel de poser l'acte. En conséquence, les principes ou les causes immédiates de la foi sont l'adhésion de l'intellect et l'ordre de la volonté ; le jugement théorique et pratique, le propos indélibéré sont antérieurs à l'acte ; ils sont néanmoins intrinsèquement dirigés à le provoquer comme des éléments disposant d'une manière plus ou moins prochaine les principes actifs et immédiats. En d'autres termes, l'affirmation d'une vérité connue par la révélation et appuyée sur la parole de Dieu renferme deux éléments essentiels : l'un objectif (l'autorité divine), l'autre subjectif (l'affirmation). Il y a, cependant, plusieurs actes de l'intellect et de la volonté qui doivent disposer et préparer ces deux facteurs essentiels.

Parmi les vérités que présente la révélation, il y a aussi le dogme de l'existence de Dieu, révélée d'une manière explicite (Hebr. XI. 6) et implicite. Saint Thomas l'explique distinctement en donnant le sens des trois locutions, *credere Deum*, *Deo*, et *in Deum* : « Per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum ». (S. 2-2, q. 2, a. 2.) La foi suppose un objet matériel, — les vérités révélées disent toutes relation à Dieu, — *credere Deum ;* elle suppose un motif d'adhésion, l'autorité divine, *credere Deo ;* enfin, un but, un bien, une récompense, qui est Dieu, *credere in Deum.* Ce point cepen-

dant soulève une grave difficulté. Tout acte de foi suppose la connaissance de Dieu comme élément préliminaire et indispensable. Comment donc cette existence peut-elle être à son tour un objet de foi ? N'est-ce pas dire : Je crois l'existence de Dieu parce qu'il existe ?

Voici la solution donnée par le card. de Lugo (*de Fide*, disp. I, sect. 6 et 7), qui semble la plus simple et la plus claire. Tout acte de foi renferme au moins implicitement ces deux propositions : Si Dieu parle, il ne peut ni tromper ni être trompé (proposition connue par l'analyse des termes d'une manière évidente ou obscure) ; — Dieu a révélé, par exemple, la résurrection de Jésus-Christ. En considérant tous les motifs de crédibilité constatant la révélation, l'intellect comprend d'une manière certaine, sans perdre sa liberté, que c'est la parole de Dieu. Cette double connaissance, élément implicite de l'acte, tombe sous le *habitus fidei*. Suit enfin l'acte formel affirmant la vérité proposée, sur l'autorité de Dieu, et s'appuyant sur les forces surnaturelles de la grâce. Substituons à la proposition : « Le Christ est ressuscité », celle-ci « Dieu existe ». La première assertion pose hypothétiquement l'existence de Dieu ; la seconde établit directement la parole divine, indirectement l'existence. Seulement, on l'affirme non pas d'après le témoignage, mais d'après le fait même de la révélation. La troisième enfin affirme l'existence de Dieu d'une manière formelle et explicite à cause de sa parole infaillible. L'acte de foi : Dieu a révélé son existence, je la crois à cause de son autorité et par respect pour sa sainte parole, — renferme deux affirmations de l'existence : l'une implicite s'appuyant sur les motifs de crédibilité, l'autre explicite et basée formellement sur sa parole. Deux motifs distincts produisent une double affirmation de la même vérité, ce qui n'est nullement contradictoire ou absurde (1).

(1) V. le *Tractatus de Deo* (autographié) du R. P. Franzelin, S. J., professeur au Collége romain.

Le moyen de manifestation et le motif d'adhésion dans la foi sont l'autorité de Dieu connue par les motifs de crédibilité. La crédibilité n'implique pas l'intuition de la vérité en elle-même : au contraire, elle suppose l'obscurité, l'absence de l'objet. De plus, le but principal de la révélation est d'élever l'intellect humain au-dessus de sa condition naturelle pour le rendre capable d'une connaissance immédiate de Dieu ; les vérités accessibles à la raison constituent un objet secondaire et subordonné au principal. En conséquence, l'objet propre de la foi est le vrai obscur et privé d'évidence intrinsèque : le *même* acte ne peut être un acte de foi et de science dont l'une suppose l'évidence que l'autre exclut. L'objet principal de la révélation, ce sont des vérités supra-rationnelles. Ainsi à la question : Que contient la révélation ? — on peut répondre : Des vérités non évidentes, — du même droit qu'on assigne la fin principale d'une œuvre en négligeant les fins secondaires implicitement renfermées dans la première.

L'acte de foi a Dieu comme motif de certitude, comme source de connaissance et objet principal. Cette manifestation cependant, tant que dure la vie d'épreuve, est médiate par des paroles et des faits miraculeux, par des idées analogiques. Le complément de la foi et sa récompense seront la vision de la divine essence : nous verrons Dieu tel qu'il est et tout en lui, de sorte que là l'objet connu et le moyen de connaître seront parfaitement identiques.

II.

Suivant la doctrine catholique, la foi, appartenant à l'ordre surnaturel, a sa source dans la grâce divine. Les saintes Écritures et la tradition mettent cette vérité en dehors de toute contestation sérieuse. L'apôtre saint Paul

n'a pas assez de paroles pour remercier le Seigneur du don de la foi accordé aux fidèles ; il les conjure de le supplier sans cesse pour qu'il daigne conserver, augmenter et perfectionner ce bienfait. (V. Rom. I, 8 ; Ephes. I, 15 ; Col. I, 3, 9 ; I Thess. II, 13.)

Saint Augustin nous donne une démonstration complète tirée des documents sacrés et de la doctrine constante de l'Église. (*De Præd. SS. Cap.* 2, 5.)

Cette nécessité de la grâce ne découle pas uniquement des difficultés que présente la foi à l'intellect et à la volonté ; elle est absolue, parce que la foi est le premier pas dans l'ordre surnaturel du salut. (S. Thom. *de Verit.* q. 14, a. 2.) Ce qui est théologiquement certain n'est pas moins conforme aux principes de la raison. La nature de l'homme n'exige pas que Dieu devienne pour elle un moyen de connaissance et un motif de certitude : il faut donc de nouvelles forces pour qu'elle puisse puiser à cette source surnaturelle, vu surtout que la certitude doit surpasser celle de toute conviction humaine. L'homme a donc besoin du secours de la grâce pour s'approprier dignement les vérités révélées. Ce caractère surnaturel ne convient pas seulement à l'adhésion même : il s'applique aussi à tous les actes qui la préparent et la produisent. La lumière de la grâce est nécessaire à la volonté efficace commandant l'acte, au désir indélibéré de croire, au jugement pratique et théorique de la légitimité de l'acte à poser. Illustration de l'intellect se rapportant à la vérité proposée, à l'adhésion finale, au jugement de crédibilité, inspiration excitant la volonté à désirer l'union de l'intellect avec la vérité absolue d'une manière convenable et digne, telle est la double fonction de la grâce par rapport à la foi.

L'opinion philosophique qui supprime tout acte intellectuel antérieur à la foi pour créer des persuasions

aveugles et fanatiques, est insoutenable. Nous repoussons l'opinion de Quesnel excluant tout acte surnaturel avant la foi. Les actes préliminaires à la foi ne peuvent être basés sur la révélation ; nous ne voyons pas comment les auteurs de cette doctrine peurent éviter le *progressus in infinitum*. Enfin, si les actes préparatoires appartiennent intrinsèquement à la foi, il faut affirmer qu'ils sont posés avec le secours de la grâce.

Nous ne pouvons donner ici une analyse complète de la foi, ni résumer en quelques mots les questions ardues qui remplissent les volumes des théologiens. Un point cependant plutôt philosophique que théologique sollicite notre attention : c'est la liberté de la foi. Le fait est admis de tous et ne peut être nié sans faire violence aux textes les plus formels des saintes Écritures et des SS. Pères. Si le fait est constaté, sa nature a donné lieu à différentes explications qu'il est intéressant de connaître.

L'intellect humain n'est nécessité que lorsque la vérité se manifeste par sa lumière propre. Une proposition où le rapport positif ou négatif du sujet avec l'attribut est intrinsèquement évident, où la conformité des idées avec la chose brille par elle-même, fait violence à l'esprit ; car en présence de son objet propre, il est déterminé à poser son acte. Ce principe psychologique nous fera comprendre la liberté de la foi. En effet, le croyant ne dit pas simplement : La proposition constatée par le témoignage authentique, est digne de foi ; mais il affirme la proposition même déclarée extrinsèquement vraie sans que la vérité se soit manifestée en elle-même. En supposant le témoignage authentique, l'intellect doit affirmer la crédibilité de la chose, non pas croire la chose même. Son adhésion reste suspendue par défaut de l'objet propre : il faut l'influence de la volonté pour l'obtenir. Comme l'objet matériel, le fait de la révélation, n'a qu'une

évidence historique ou extrinsèque : non-seulement l'acte de foi proprement dit, mais encore l'acte par lequel nous admettons le fait passé de l'attestation divine, est libre et méritoire.

Cette explication laisse la liberté même à la foi humaine, ce qui paraît contraire à l'expérience. Nous est-il possible de douter de l'existence de Rome ou de Paris?

Certes, lorsque la volonté ne voit aucune espèce de mal ou de difficulté dans l'adhésion et qu'au contraire beaucoup de motifs la sollicitent, il lui est moralement impossible de résister. Ces conditions se vérifient souvent en matière de foi humaine, et alors l'adhésion est moralement nécessaire. Mais on ne saurait appliquer ce raisonnement aux vérités révélées, obscures en elles-mêmes et opposées à l'orgueil et aux passions du cœur humain.

Cette théorie de la liberté de la foi paraît se recommander par sa simplicité : cependant plusieurs auteurs respectables et vénérés ne peuvent lui accorder leur suffrage.

Une fois la révélation admise, disent-ils, il est physiquement impossible à l'intellect de refuser son adhésion à la vérité qu'elle renferme. Rappelons l'acte de foi au syllogisme suivant : « Tout ce qui est révélé est vrai ; or, telle vérité est révélée ; donc, etc. » La conclusion ne peut être rejetée si l'on accorde les deux prémisses, dont la première est d'une évidence intrinsèque. Ces auteurs, au lieu d'un double élément de liberté, n'en trouvent qu'un dans la mineure énonçant le fait de la révélation. Voici leurs arguments :

D'après l'enseignement général des théologiens, la révélation et ses dogmes, quoique certains, ne sont pas évidents. Si le fait de la communication divine était évident, le dogme lui-même aurait ce caractère. Cette évidence n'exclurait pas l'obscurité du mystère : elle détruirait

néanmoins la liberté de l'adhésion en nécessitant l'intellect. La non-évidence de la proposition attestée laisse la possibilité du doute tant qu'on peut douter de l'existence ou de l'infaillibilité du témoignage : elle augmente la liberté, sans en être la première cause. Telle est la différence entre la parole divine et celle des hommes. L'autorité de la dernière est souvent sujette à caution. Lorsque sa véracité est certaine, le doute n'est plus possible. Si le fait de la parole divine était évident, nous aurions la liberté propre à toute connaissance : celle de faire attention à l'objet ou aux motifs de la foi. Or, cette liberté ne suffit pas : « In scientia duo possunt considerari, « scilicet ipse assensus scientis in rem scitam et con- « sideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non sub- « jicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assen- « tiendum per efficaciam demonstrationis, et ideo « assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio « actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio ; est enim in « potestate hominis considerare et non considerare. Et « ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si « referatur ad finem caritatis, id est ad honorem Dei « vel utilitatem proximi. Sed in fide *utrumque subjacet* « *libero arbitrio*, et ideo quantum ad utrumque actus fidei « potest esse meritorius. » (S. Thom. S. 2-2, q. 2.) En conséquence les théologiens distinguent la *libertas exercitii* ou d'exercer la foi, et la *libertas specificationis*, c'est-à-dire de croire ou de résister à la grâce. La première est propre même aux connaissances les plus évidentes ; l'autre est une qualité caractéristique de la foi chrétienne. Aussi les arguments en faveur de sa liberté établissent-ils que le choix est laissé à l'homme d'affirmer ou de nier les vérités religieuses.

D'après la première opinion, l'influence de la volonté se borne à pousser l'intellect à la considération des motifs

de crédibilité. Or, la volonté conserve ce pouvoir dans toutes les connaissances qui, de l'aveu de tous, nécessitent l'intelligence. Il faut laisser une autre action à la volonté relativement à l'acte de foi, comme le font tous les théologiens : « Vera et communis sententia inter theologos docet « intellectum (credentis) necessario pendere a voluntate « per actualem et positivum affectum imperantem assen- « sum fidei, a quo affectu fides denominatur voluntaria « et libera.... Non sufficit voluntas solum applicandi in- « tellectum ad cogitandum de motivis, sed requiritur « voluntas immediata credendi : nam quidquid cogitet « circa motiva, adhuc illa non sufficiunt, ut determinate « inferant assensum certum ; multi enim perpendunt « vim motivorum et non credunt ». (Lugo, *de Fide* disp. 10, sect. 1.) — « Credere est actus intellectus assentien- « tis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ « per gratiam. (S. Th.) — Intellectus non habilitatur ad « assentiendum ipsi veritati primæ secundum suum « judicium, sed secundum voluntatis imperium. (S. Bonav. l. 3, dist. 23, a. 1, q. 2.)

Nous préférons cette dernière explication défendue par Durand, Bannez, Suarez et Lugo, à celle de Cajetan et de Vasquez ; au reste, nous renvoyons les lecteurs au remarquable ouvrage du R. P. Kleutgen sur la théologie scolastique, où toutes ces questions sont discutées d'une manière qui ne laisse rien à désirer.

Ces notions préliminaires sur la foi sont nécessaires pour comprendre la nature et l'excellence de la théologie.

III.

La théologie est la science de Dieu. C'est à Dieu comme Créateur, Providence, auteur de l'ordre surnaturel

et fin dernière, que se rapportent toutes les vérités dont elle s'occupe. Il est l'objet principal, quoique non complet, de la science, de même qu'il est l'objet premier de la foi, dont la théologie est l'explication, la démonstration et l'exposé scientifique. Cette notion, cependant, indiquant le seul objet matériel, est insuffisante à la distinguer de la théodicée ou théologie naturelle : ajoutons pour la caractériser complétement la raison formelle et spécifique.

La théodicée s'appuie sur la manifestation intrinsèque de la vérité, sur l'évidence immédiate ou médiate : elle s'adresse aux forces naturelles de l'intellect. La théologie puise ses vérités, au moins quant aux principes, dans la révélation, et suppose l'intelligence dotée des lumières surnaturelles de la foi. Deux sciences quoique distinctes peuvent avoir une matière identique. Le physicien et le philosophe étudient les lois de la nature : l'un s'arrête aux causes prochaines des phénomènes, l'autre scrute la cause dernière ; l'un s'appuie sur l'observation, l'autre rattache les données expérimentales aux principes rationnels. Ainsi la théologie et la théodicée ont une source différente : l'une est basée sur la révélation surnaturelle, l'autre est l'œuvre de la raison. C'est la doctrine des saints Pères quand ils affirment que la foi doit précéder l'intelligence ; « la théologie est la foi cherchant l'intelligence ». (S. Aug. *ad Consent.* ep. 120, n. 34.) « Dieu seul peut nous enseigner les choses « divines. » (S. Hil. *de Trinit.* l. 5, n. 21.) « La vraie science ne peut avoir que Dieu pour principe objectif. » (Clem. Alex. *Strom* VII.)

Saint Thomas résume la doctrine traditionnelle en termes clairs : « Diversa ratio cognoscibilis diversitatem « scientiarum inducit... Unde nihil prohibet de iisdem « rebus de quibus philosophicæ disciplinæ tractant se-

« cundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis ra-
« tionis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod
« cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theo-
« logia quæ ad sacram doctrinam pertinet secundum ge-
« nus differt ab illa theologia, quæ pars philosophiæ po-
« nitur. » (S. 1, q. 1, a. 1, ad 2.) Dieu est l'auteur de la philosophie par ses œuvres, manifestation objective du Créateur, et par la lumière intellectuelle départie à sa créature. La théologie dérive de Dieu par une révélation immédiate doublement surnaturelle, et dans sa parole extérieure, et dans sa parole interne ou la lumière de la foi. La différence de principe et d'origine entraîne une différence, une plus grande extension de la matière : Dieu a révélé des dogmes qu'il n'est pas donné à la raison de comprendre.

La division la plus rationnelle de la théologie découle de la nature de son objet : elle est l'exposé scientifique de l'ensemble des vérités révélées. La foi implique trois éléments : le fait de la révélation, — la révélation d'un dogme déterminé, — l'adhésion donnée à cause de la parole de Dieu. La démonstration du premier élément constitue l'apologétique ; la théologie positive prouve la révélation des vérités particulières ; enfin la spéculative ou scolastique s'attache à nous donner l'intelligence, les rapports, l'harmonie des dogmes. Envisagée à ce triple point de vue, la théologie revendique à juste titre le nom de science. Ses principes certifiés non pas par l'évidence, mais par la foi, ont une certitude surnaturelle. Elle en déduit les conclusions, étudie leur rapport réciproque avec les connaissances rationnelles, et construit ainsi un système scientifique. Non seulement la théologie est une science, mais elle est la plus noble, la première de toutes les sciences, comme le prouvent ses prérogatives.

1. Sa *matière*. La philosophie connaît les vérités na-

turelles : ses sources, l'expérience, la nature ou l'histoire, suffisent à peine à nous procurer une connaissance complète de nous-mêmes et du monde, loin de pouvoir nous renseigner exactement sur Dieu et ses attributs. Que de fluctuations et d'erreurs, que de dissensions et de scrupules dans les systèmes philosophiques ! La théologie appuyée sur la révélation, nous enseigne une foule de vérités cachées à la raison, mais riches en lumières pour l'intelligence et la volonté. Quel inépuisable trésor pour les individus et pour la société Dieu a confié à son Église !

2. Sa *certitude* met la théologie au-dessus de toutes les sciences. Les convictions basées sur la foi, c'est-à-dire sur la parole de Dieu, surpassent en vigueur et fermeté toute adhésion naturelle.

3. Son caractère *surnaturel* confirme cette primauté. Considérez ses principes : la révélation surnaturelle acceptée par la foi, ou la raison éclairée par les lumières de la grâce. C'est une assimilation imparfaite et initiale à la connaissance divine. Le théologien connaît Dieu en lui-même (autant que le permet la vie présente) et par lui, les créatures.

4. Sa *fin* lui garantit encore une supériorité incontestable. Les sciences, abstraction faite de l'ordre présent, ne peuvent avoir d'autre but que de préparer l'homme à la béatitude naturelle en lui prescrivant une vie proportionnée à cette destination. La théologie doit servir Celui dont le royaume n'est pas de ce monde : elle propage la doctrine puisée dans le sein du Père éternel, l'applique aux individus et aux nations pour les conduire à leur fin surnaturelle (S. Thom. *Opusc.* 70 super Boeth. *de Trin.* q. 2, a. 2.)

Nous pouvons déterminer maintenant les rapports de la théologie avec la philosophie. Nous connaissons leur nature, leur objet, et leur fin : à moins de disputer sur

les mots, il ne peut être difficile d'assigner à chacune sa place.

IV.

La philosophie, on l'a dit avec raison depuis Aristote, est la reine des sciences humaines : elle les gouverne et les prime toutes. Son objet propre renferme implicitement la matière de toute connaissance. Toute science, pour être digne de ce nom, étudie une cause d'un ordre de phénomènes déterminé : elle sera nécessairement subordonnée à la science des causes dernières. Celle-ci fournit les principes et les légitime, contrôle la méthode et examine les conclusions, de sorte que toutes les sciences sont formellement sujettes à la philosophie. Cette suprématie implique l'indépendance et la liberté dans sa sphère propre. De plus, toutes les sciences doivent la servir et acquièrent par ce service leur sanction définitive. Aussi, jamais on n'a réclamé l'indépendance des données rationnelles pour la physique, la chimie, la géologie ou la politique : on se serait exposé à la risée du monde savant. Il fallait le caractère superficiel de notre époque, vouée au culte de la matière, pour donner naissance au positivisme, qui relègue toute idée supra-sensible parmi les inconnus et les préjugés d'un autre âge. La belle prétention ! Constituer la science uniquement par les faits d'observation, sans lien, sans enchaînement, sans principe d'ordre, d'unité et de force, c'est bâtir un édifice au moyen de pierres sans ciment, c'est concevoir un corps vivant sans charpente osseuse, une société sans principe d'autorité. Il y a vraiment lieu de s'enorgueillir des progrès de la philosophie moderne et de mépriser les temps anciens, où l'on croyait à la nécessité d'axiomes universels pour constituer la science ! Au reste, ce système

est la faible reproduction d'une vieille erreur condamnée depuis longtemps par le bon sens. On a beau cacher sa misère intellectuelle sous des phrases pompeuses et de belles promesses, le matérialisme est une théorie abjecte; il trouve des partisans dans les époques de décadence, où les intérêts matériels et les plaisirs absorbent toute l'activité des intelligences et tous les efforts de la volonté. Personne ne songe à contester le progrès des sciences naturelles, à douter de leur grande utilité ; au contraire, plus le champ de l'observation s'élargit, plus l'esprit peut scruter les secrets de la nature, expliquer des phénomènes et découvrir leurs lois. Mais les faits ne sont qu'un seul élément de la science : il en faut un second, les principes qui les élèvent de l'ordre physique à l'ordre idéal pour étudier leurs causes immédiates et dernières. Se confiner dans l'expérience, c'est déclarer la science impossible, c'est renoncer au privilége de l'être raisonnable dont les facultés sont expérimentales et intellectuelles. Les prétentions des positivistes ne trompent personne : Comte et Littré répètent que la science ne reconnaît rien au-delà des faits, qu'elle ne peut se prononcer sans sortir de sa compétence sur les causes, les lois et leur origine. Cette situation répugne à la nature de l'homme : l'indifférence devient nécessairement hostilité; leur réponse évasive est la négation de toute cause efficiente, exemplaire et finale ; ils suppriment Dieu, l'âme et la morale, avec d'autant plus de cynisme que la négation est affublée d'une forme scientifique, de démonstrations équivoques. Ces procédés pour être cachés ne sont pas moins absurdes. Les questions d'origine et de fin ne peuvent être écartées : elles font le tourment et la gloire de la raison qui revient toujours au dernier *pourquoi* des phénomènes et ne repose qu'après l'avoir trouvé.

Mais pourquoi insister, et perdre son temps à réfuter une erreur dont le plus simple bon sens a fait prompte justice ? Nous voulions indiquer seulement que la philosophie est la science première et indépendante dans sa sphère propre.

Cette autonomie relative n'est pas détruite par la théologie : au contraire, elle est supposée, sauvegardée et perfectionnée par la foi. Personne ne défend une dépendance formelle, qui forcerait le philosophe d'emprunter ses principes, ses arguments et sa méthode aux sources théologiques. Ce serait contester toute activité à la raison, et prendre parti pour les exagérations traditionalistes, funestes à la religion comme à la science. Il faut maintenir les forces de la raison : elle peut connaître par elle seule ses principes évidents, en déduire les conclusions, et arriver ainsi à la science. Dans ce travail, elle ne relève de personne, elle jouit de sa liberté soustraite à toute ingérence hétérogène. Seulement, cette liberté a ses limites.

La philosophie et la théologie peuvent se rencontrer sur le même terrain et traiter à un point de vue différent des questions identiques. En principe, leurs conclusions, ne sont jamais opposées, car Dieu, auteur de la raison et de la révélation, ne saurait se contredire, ni enseigner par la raison ce que la foi devrait désavouer. De fait, cependant, des dissidences fréquentes se produisent entre les déductions philosophiques et l'enseignement de la théologie. En ce cas, suivant la saine raison et abstraction faite du devoir chrétien, les conclusions d'une faculté finie, sujette à l'erreur, doivent céder devant la doctrine d'une autorité supérieure et infaillible. On revendique donc à juste titre pour la théologie une suprématie négative sur la philosophie. En signalant aux philosophes les erreurs à éviter, les écueils à fuir, elle exerce un con-

trôle salutaire sur la science, qu'elle empêche de dévier, et de consacrer ses peines à démontrer des faussetés. Le dogme est un phare que le philosophe ne doit jamais perdre de vue s'il tient à la vérité de ses spéculations : s'il lui arrive d'aboutir à des conclusions contraires, il doit rebrousser chemin, assuré qu'il est d'avoir failli en route. Cette influence négative, en prémunissant la philosophie contre l'erreur et le mensonge, favorise puissamment son développement et facilite sa marche. Connaissant par cette source le terme de ses recherches, l'esprit s'applique avec plus d'assurance à y arriver, au moyen de son activité propre ; sachant où il doit aboutir, il trouvera aisément son point de départ et la route à suivre ; les tâtonnements inutiles et les essais infructueux lui sont épargnés. Il aborde hardiment l'objet de ses investigations, l'explore en tout sens sans jamais avoir à craindre un faux pas : il y a toujours la foi pour l'avertir.

A côté de cette action préventive de la théologie, qui est pour la philosophie une sauve-garde et une protection, il existe encore une influence positive non moins féconde.

Le domaine de la révélation est incomparablement plus vaste que celui de la philosophie. Que de vérités révélées, inconnues à la raison et ouvrant des horizons immenses sur la nature, la vie et les œuvres de Dieu ! Elle verse des flots de lumières sur l'ordre naturel, sans parler de la morale évangélique, infiniment plus parfaite et plus efficace que celle de la raison. Une source si riche en vérités et en préceptes ne peut manquer d'avoir une action salutaire sur la philosophie théorique et pratique. Elle fournit des idées nouvelles, complète, modifie ou corrige les principes, éclaircit les notions, dissipe les doutes et résout les difficultés. Si la raison est impuissante à réaliser un système complet de connaissances, n'est-il pas in-

sensé de refuser le secours d'un moyen infaillible, qu'on peut accepter sans déroger à ses droits et à sa dignité ? N'est-ce pas se priver d'un auxiliaire précieux que de se renfermer en soi-même sans avoir égard à la lumière jaillissant de l'ordre surnaturel ? C'est une vraie folie, un aveuglement coupable. Que dirait-on d'un astronome rejetant au nom de la liberté l'usage des télescopes, ou d'un physicien condamnant tout moyen artificiel d'observation ? Telle est la conduite des philosophes rationalistes.

Nous venons d'expliquer l'adage de l'école : *Philosophia est ancilla theologiæ*, qui a soulevé de nos jours de graves et d'irritantes discussions en Allemagne. Nous ne les regrettons pas : elles ont servi à ranimer la vie scientifique, à tracer nettement les limites de l'orthodoxie, à rappeler les esprits à l'étude des scolastiques, trop longtemps négligés et méconnus. Les beaux ouvrages que nous leur devons compensent les inconvénients plus ou moins inséparables de toute lutte scientifique (1).

L'adage, tel qu'il fut compris et expliqué par les anciens, revient à la proposition développée plus haut : la théologie exerce une influence négative et une influence positive sur la philosophie. Si on se fait une idée exacte des termes, la thèse ne paraît pas contestable. Elle est empruntée aux saints Pères, qui comparent la théologie à Sara et la philosophie à sa servante Agar. (Clem. Alex. *Strom.* I;

(1) Sans parler des travaux du regretté professeur Clemens, nous signalerons deux remarquables ouvrages du Dr Von Schæzler (*Recherches* et *Nouvelles recherches sur le dogme de la grâce*, Mayence) où il réfute victorieusement les fausses théories du Dr Von Kuhn, professeur à Tubingue. — Le R. P. Kleutgen consacre quelques pages lumineuses de sa *Théologie* à cette controverse (t. III). — Le Dr Schmid, de Munich (*Science et Autorité*), veut concilier les deux partis sans réussir toujours. — Le professeur Scheeben de Cologne tient les lecteurs du *Catholique* de Mayence au courant des débats : il les juge avec un tact et une pénétration qui révèlent une vaste science théologique.

Greg. Nazianz. *Carm. ad Seleuc.*, v. 240 ; Hieron , ep. 70 (84) n. 2, *ad Magnum;* Joh. Dam. *Dialect.* c. 1.)

Les preuves de l'assertion reposent sur la nature des deux sciences. En admettant la révélation, le philosophe ne peut sans crime prétendre au contrôle des vérités révélées. Si la parole de Dieu est infaillible, n'est-ce pas attenter à sa souveraine majesté de vouloir la juger et la rejeter? La seule possibilité d'un enseignement divin impose la plus humble soumission à tout esprit créé. Quelles que soient les forces de la raison, elle reste limitée, finie et par conséquent dépendante : revendiquer pour elle une indépendance absolue, c'est l'identifier avec l'intelligence divine. S. Thomas établit la même relation des deux sciences en considérant leur fin respective... . « Ita cum finis totius philosophiæ sit infra finem theologiæ et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quæ in eis traduntur. » (S. Th. *in I. Sent.* prolog. a. 1.) En termes analogues, Clément d'Alexandrie détermine la subordination de la philosophie : « Quemadmodum liberales disciplinæ conferunt ad philosophiam quæ est ipsarum domina, ita etiam ipsa philosophia conducit ad parandam sapientiam (*theologiam*)... Est enim sapientia domina philosophiæ sicut hæc disciplinarum, quæ sunt præformationis instar ». (*Strom.* l. 1. Conf. Origen. ep. *ad Gregor.* n. 1.)

Cette subordination conforme à la nature des sciences répond parfaitement à la destination de l'homme. Sa vie est triple : animale, rationnelle, surnaturelle ; il peut partant se proposer une triple béatitude : les jouissances sensibles, les biens intellectuels, ou la vision béatifique, et considérer comme science principale, les arts pratiques, la philosophie ou la théologie. Dans un siècle où domine la matière, la théologie, loin d'être la première des sciences, sera méprisée et déclarée inutile. Cette opinion

commence à gagner du terrain et à pénétrer insensiblement toutes les couches de la société ; il suffit cependant d'un peu de réflexion pour comprendre que le corps social séparé de la religion est dans un état violent et prêt à la dissolution.

Si la philosophie est subordonnée à la théologie, comme la raison à la foi, la nature à la grâce, réciproquement la théologie paraît avoir besoin de la philosophie et dépendre d'elle. Cette objection repose sur une confusion d'idées que nous tâcherons de dissiper en déterminant le rôle de la raison en théologie.

L'abbé C. Deleau.

DU POUVOIR SOUVERAIN DANS L'ÉGLISE

—

SES PRÉROGATIVES

—

Quatrième article

—

I.

I. L'Église, en tant que société complète en son genre, jouit de l'autorité nécessaire pour se gouverner elle-même : *Auctoritas in regendo;* et nous avons indiqué précédemment les diverses fonctions essentielles de cette autorité. Mais Jésus-Christ a ajouté aux attributs généraux de tout pouvoir gouvernemental, des prérogatives spéciales, qui sont exclusivement propres à la souveraineté spirituelle qu'il a instituée ; c'est l'infaillibilité dans la doctrine : *Infallibilitas in docendo*, et l'indéfectibilité dans l'existence : *Indefectibilitas in existendo*, c'est-à-dire l'immutabilité de la constitution organique de cette souveraineté. Nous envisagerons ici le premier de ces dons précieux divinement annexés à l'autorité suprême dans la vraie société religieuse.

Le pouvoir politique revendique aussi ce qu'on peut appeler l'infaillibilité de droit ou conventionnelle, c'est-à-dire la faculté d'exiger que toute loi portée reçoive son exécution, et devienne règle des actes sociaux dans l'ordre civil. Mais, comme on le sait, cette infaillibilité n'est autre chose que l'autorité directive, en tant qu'elle refuse d'une manière efficace aux subordonnés tout droit de contrôle sur les lois portées : et ainsi elle revient uniquement à la garantie offerte à l'action législative par les moyens d'exécution, ou le pouvoir coercitif. Ce n'est

donc point cette infaillibilité improprement dite qui constitue une des prérogatives de l'Église; il s'agit ici de l'infaillibilité véritable, en vertu de laquelle l'action directive ne saurait s'écarter réellement, objectivement, en quoi que ce soit, de la vérité et de la rectitude absolue. Ainsi toute loi dogmatique sera toujours l'expression exacte de l'immuable vérité, et les lois disciplinaires ne s'éloigneront jamais des règles de la prudence surnaturelle : le principe invisible et divin qui garantit à l'Église l'infaillibilité doctrinale, lui assure aussi un discernement sûr dans le choix des moyens pratiques de tendre au salut éternel.

Il est inutile de dire que cette prérogative ne découle point des conditions naturelles du sujet dans lequel se trouve le pouvoir à l'état concret ; l'autorité ecclésiastique, comme toute autre, est exercée par des hommes, faillibles de leur nature : *Omnis homo mendax.* Elle vient donc du régulateur invisible qui dirige l'Église, de Jésus-Christ qui est réellement et effectivement la tête de cette société, et de l'Esprit-Saint, qui, selon l'expression d'Alexandre de Halès, en est comme le cœur. Jésus-Christ a promis à son Église une assistance spéciale pour la maintenir dans les voies du vrai et du bien ; il s'agit conséquemment d'un don surnaturel, de l'accession d'une prérogative surhumaine ; et cette prérogative doit être, d'une certaine manière, inhérente au pouvoir souverain, ou affecter l'exercice de ce pouvoir.

Et cette infaillibilité est celle que les théologiens appellent active : *Infallibilitas in definiendo seu docendo* : l'Église universelle, abstraction faite de toute distinction entre la multitude des fidèles et la hiérarchie, jouit de l'infaillibilité qu'on nomme passive : *Infallibilitas in credendo.* Nous n'avons à étudier ici que l'infaillibilité active, dont nous allons envisager brièvement la nature in-

time, pour arriver ensuite à déterminer 1° les sujets dans lesquels elle réside, 2° les conditions auxquelles elle pourrait être invariablement liée, et enfin 3° les rapports qu'elle exige et produit entre ces sujets dont elle règle l'action.

II. La cause efficiente de l'infaillibilité active est l'assistance spéciale de Dieu ; Jésus-Christ a donné à l'Église enseignante l'assurance claire et implicite qu'il serait avec elle perpétuellement, *usque ad consummationem sæculi*, sans aucune interruption, *omnibus diebus* (Matt. XXVIII, 20) ; il a promis qu'elle serait constamment assistée de l'Esprit-Saint : *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis* (Joan. XIV, 16-17). C'est donc l'Esprit-Saint lui-même qui est constitué garant et caution de toutes les vérités imposées à la croyance des fidèles. Et ainsi pour bien comprendre la nature intime de l'infaillibilité active, et la manière dont elle affecte le double organe du pouvoir souverain, il faut savoir en quoi consiste cette assistance divine.

D'abord, pour commencer par le point de vue négatif, il est reconnu par tous les théologiens sérieux que la simple assistance diffère de l'inspiration : la parole inspirée devient la parole même du principe qui l'inspire, c'est-à-dire de Dieu : *Verbum divinum ;* la parole proférée avec la simple assistance reste, au contraire, une parole humaine, bien qu'invariablement déterminée par Dieu lui-même à n'exprimer que la vérité ; aussi est-elle appelée par quelques-uns : *Verbum divino-humanum*. L'inspiration nous donne l'Écriture sainte, et l'assistance des déclarations infaillibles et divinement certaines, si l'on peut s'exprimer de la sorte.

L'inspiration est donc de sa nature un secours intrinsèque, qui doit suggérer à l'écrivain inspiré tout ce qui

est nécessaire pour que la chose dite ou écrite appartienne en propre au principe inspirateur, comme à sa véritable cause efficiente. Quelle que soit donc l'étendue de l'inspiration, qu'on la restreigne à la seule chose exprimée, *ad res et sententias*, ou qu'on l'étende jusqu'à l'expression elle-même, *ad verba*, ce qui est hors de toute controverse, c'est 1° qu'elle consiste dans un secours intrinsèque et subjectif, qui affecte immédiatement l'intelligence et la volonté de l'écrivain inspiré, *charisma gratis datum illustrationis et motionis;* 2° qu'elle suggère ou fait jaillir elle-même tout ce qui est essentiel pour constituer une parole ou un écrit. Tout cela est absolument nécessaire pour que le résultat ou le terme de l'inspiration soit « *verbum Dei* ».

La différence propre entre la simple assistance et l'inspiration consiste donc en ce que celle-là n'est point, de sa nature et nécessairement, un secours intrinsèque affectant immédiatement l'intelligence et la volonté de la personne assistée.

Si maintenant nous voulons déterminer ce qu'elle implique positivement, nous verrons qu'elle consiste dans l'ensemble des moyens extrinsèques ou intrinsèques, naturels ou surnaturels, qui, sous l'action de la Providence divine, déterminent inévitablement le pouvoir ecclésiastique à ne proclamer que la seule et pure vérité. Il s'agit donc ici d'un secours divin, qui peut être très-complexe et varier selon toute l'étendue et toute la variété des moyens intérieurs et extérieurs que la divine Providence emploie pour atteindre ses fins. Le Seigneur n'a promis ici aucune grâce d'illumination ou de motion, mais simplement un concours surnaturel, qui déterminera inévitablement le sujet de l'infaillibilité *ad solum verum*.

L'assistance affecte donc bien plutôt l'exercice du pouvoir souverain, que le sujet de ce pouvoir. Ce sujet

en effet ne reçoit pas, du moins nécessairement, en vertu de l'assistance, une lumière subjective, même quand il exerce le pouvoir infaillible : il peut arriver que le point à définir soit élucidé depuis longtemps, et que les simples conditions extrinsèques déterminent *ad unum*. Il ne reçoit pas non plus toujours une impulsion surnaturelle qui le détermine à agir : les circonstances particulières peuvent suffire à provoquer cette détermination.

Toute autre notion de l'assistance tendrait ou à la détruire, si l'on amoindrissait l'élément surnaturel qu'elle implique, ou à l'identifier avec l'inspiration, si on l'exagère.

II.

III. Or cette assistance de l'Esprit-Saint ayant été promise au pouvoir souverain dans l'Église, il résulte de là que ce pouvoir doit jouir de l'infaillibilité. Nous n'avons pas besoin de démontrer ici que le concile œcuménique est infaillible ; ce point n'a jamais été nié par aucun catholique, ce qui, du reste, ne saurait avoir lieu sans refuser à l'Eglise elle-même toute infaillibilité, sans remettre en question tous les dogmes, sans révoquer en doute toutes les promesses de Jésus-Christ : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi. Alium Paracletum dabit vobis... Spiritum veritatis*, etc. Ces paroles, en effet, ont été adressées non-seulement aux apôtres, pris personnellement et collectivement, mais encore à la succession apostolique, ou au collége épiscopal. Les termes employés par Notre-Seigneur indiquent assez qu'il s'agit d'une assistance perpétuelle et non temporaire; et je n'ai pas à expliquer ici comment et dans quelle mesure les pouvoirs et les prérogatives conférés aux apôtres ont été transmis à leurs successeurs Tout le monde sait que les apôtres, pris distributivement, avaient reçu un pou-

voir doctrinal infaillible, mais que c'était une faculté purement personnelle, et non transmissible.

Le collège épiscopal, dans son intégrité, a donc reçu des promesses claires et précises d'une assistance spéciale dans l'exercice du pouvoir qui lui a été départi ; et ces paroles de l'Apôtre (Act. xx, 28) : « Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos, regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo », en sont une nouvelle confirmation. Dans ce texte, il est à remarquer d'abord qu'il s'agit de l'Église universelle ; celle-ci seule peut être appelée τὴν εκκλησιαν του Θεου, et surtout peut être indiquée comme une fin de la grande œuvre de la Rédemption : *Quam acquisivit sanguine suo.* D'autre part, le terme *episcopos*, au pluriel et pris universellement, désigne non les simples prêtres, ou les anciens (1), mais les évêques proprement dits, et de plus tous les évêques ensemble, c'est-à-dire le collége épiscopal dans son intégrité. Enfin, dans ces paroles : *Posuit regere*, il s'agit évidemment d'un pouvoir gouvernemental qui doit procéder, au moins d'une certaine manière, soit médiatement par le caractère sacramentel, soit directement, ou enfin par un mode quelconque, de l'Esprit-Saint.

Toutefois, sans vouloir déterminer ici le sens précis et rigoureux de ce texte, ni surtout anticiper sur la question que nous examinerons plus tard « *de habitu inter Pontificem et concilium* » quant à cette prérogative de l'assistance, il suffit de rappeler qu'on peut légitimement prouver l'infaillibilité du concile par celle du Pape : le Pape, en effet, comme nous le disions en commençant ce travail, est le seul membre en lui-même simplement nécessaire du concile, celui sans lequel aucun synode ne peut avoir d'autorité sur l'Église universelle, ni devenir

(2) Conc. de Trente, sess. XXIII, *de Sacr. Ord.*, cap. 4.

un organe absolument authentique de l'immuable vérité. Il est donc inutile d'insister spécialement sur l'infaillibilité du concile, et d'énumérer chacune des preuves qui établissent cette vérité : sur ce terrain, il n'y a d'adversaires que parmi les hérétiques, et du reste le gallicanisme n'a rien négligé pour mettre en relief les arguments directs.

Mais quand il s'agit du sujet ordinaire et essentiel de la souveraineté dans l'Eglise, ou du Pontife Romain, une école théologique, si l'on peut lui donner ce nom, a voulu révoquer en doute le privilége de l'infaillibilité. Assurément aujourd'hui il n'y a plus lieu à aucune controverse sérieuse : non-seulement la vérité a été démontrée d'une manière complète et avec une pleine évidence pour tout esprit droit et éclairé, mais encore le gallicanisme ne compte plus guère de partisans que parmi les laïques. L'ancienne et universelle doctrine de l'Église, sur ce point comme sur tant d'autres, a triomphé de toutes les équivoques, vaincu toutes les résistances, dissipé toutes les erreurs. Les plus illustres théologiens sont ici d'accord, depuis saint Thomas et saint Bonaventure, ces grandes lumières de l'école, jusqu'à Melchior Cano et Bellarmin, en comprenant même Gerson et Jean Major : aucune voix discordante ne s'était fait entendre avant les conciles de Pise, de Bâle et de Constance, c'est-à-dire avant ces temps de crises et de troubles, qui, en surexcitant les passions, obscurcissent et aveuglent les intelligences. Et depuis Melchior Cano, le cardinal Turrecremata, Bellarmin, Suarez, etc., jusqu'à nos jours, il y a eu aussi unanimité sur ce point, dans la presque totalité de l'Église : et si quelques rares théologiens ont fait exception, on voit assez à quelle impulsion étrangère ils obéissaient. Aussi l'histoire, à son tour, vient-elle faire justice de certaines autorités, en les réduisant à leur juste valeur. C'est ainsi,

par exemple, que l'excellent travail de M. Gérin sur la déclaration de 1682, a porté un coup mortel aux derniers préjugés favorables au gallicanisme, en manifestant leur source plus que suspecte.

Du reste, les promesses faites par Jésus-Christ à saint Pierre et à ses successeurs sont tellement claires, tellement précises, qu'il est difficile à tout homme de bonne foi de méconnaître la réalité et la nature des priviléges conférés.

Nous ne voulons point ici entrer dans l'exposition spéciale et détaillée de ces promesses : les preuves sont aujourd'hui pleinement vulgarisées ; d'ailleurs, après les travaux qui ont été faits sur ce point, soit par les anciens théologiens, Bellarmin, Stapleton, etc., soit par les contemporains, Cercia, Schrader, Roskovany, Murray, etc., et plus récemment encore par M. Bouix, il y aurait peu de choses à ajouter. Nous nous contenterons donc de rappeler que la démonstration rigoureuse et complète de cette vérité importante revient à constater, dans les textes principaux apportés en preuve, trois choses distinctes : 1° Saint Pierre est-il personnellement et exclusivement le sujet des promesses faites et des pouvoirs conférés ? 2° S'agit-il de priviléges affectant la personne privée, comme telle, et par suite relatifs à son bien propre et personnel, ou bien est-il réellement question de prérogatives qui affectent et établissent une personne publique, constituent un élément organique de la société religieuse ? Et cette question implique la loi de transmission, et par suite détermine le sujet actuel des pouvoirs conférés. 3° L'infaillibilité doctrinale est-elle renfermée dans ces promesses faites par Jésus-Christ et dans les priviléges octroyés, pour toute la suite des temps et comme élément constitutionnel de l'Église, à saint Pierre, en tant que chef de cette société divinement instituée ?

III. Pour répondre à la première question et renverser d'un seul coup toutes les objections, pour dissiper toutes les obscurités, débrouiller toutes les équivoques accumulées si laborieusement contre le sujet des promesses, il suffit de citer les textes, en indiquant sans aucun commentaire les paroles qui désignent ce sujet des pouvoirs conférés.

1° (Saint Mathieu, XIV, 16-19.) « Respondens *Simon Petrus* dixit : Tu es Christus, filius Dei vivi. Respondens autem Jesus, dixit *ei :* Beatus *es Simon Bar Jona :* quia caro et sanguis non revelavit *tibi*, sed Pater meus, qui in cœlis est. Et ego dico *tibi*, quia *tu es Petrus*, et super *hanc Petram* ædificabo ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et *tibi* dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque *ligaveris* super terram, erit ligatum et in cœlis : et quodcumque *solveris* super terram erit solutum et in cœlis. »

2° (S. Jean XXI, 15-17.) « Cum ergo prandissent, dicit *Simoni Petro* Jesus : *Simon Joannis, diligis* me *plus his* ? *Dixit* ei : Etiam Domine, tu scis quia *amo* te. Dicit *ei : Pasce* agnos meos. Dicit *ei* iterum : *Simon Joannis, diligis* me ? *Ait* illi : Etiam Domine, tu scis quia *amo* te. Dicit *ei* : *Pasce* agnos meos. Dicit *ei* tertio ! *Simon Joannis, amas* me ? Contristatus est *Petrus* quia dixit *ei* tertio : *Amas* me ? Et *dixit* ei : Domine, tu omnia nosti : tu scis quia *amo* te. Dixit *ei : Pasce* oves meas. » — Et les versets suivants (18-22) viennent encore confirmer plus amplement cette désignation du sujet des promesses et des pouvoirs conférés.

3° (Luc, XXII, 31-34.) « Ait autem Dominus : *Simon, Simon*, ecce Satanas expetivit *vos* ut cribraret sicut triticum : ego autem rogavi *pro te* ut non deficiat fides *tua :* et *tu* aliquando conversus *confirma fratres tuos. Qui* dixit ei : Domine, tecum *paratus sum* et in carcerem et in mortem ire. At ille dixit : Dico *tibi, Petre*, non cantabit hodie gallus

donec ter *abneges* nosse me. » — Dans ce dernier texte, non-seulement saint Pierre est désigné comme personne distincte, mais encore il y a exclusion formelle de chacun des autres disciples à la participation du pouvoir conféré : *Confirma fratres*, et à l'effet de la prière faite par Notre-Seigneur : *Rogavi pro te.*

Tous les commentaires sont donc inutiles quand les textes sont si clairs et si précis ; ils ne pourraient qu'obscurcir l'évidence et atténuer la force, la vigueur des preuves, en délayant celles-ci dans des paroles inutiles.

Il n'est pas moins évident qu'il s'agit d'une fonction publique, de prérogatives qui ont rapport à l'Église comme telle, et au gouvernement de la société de Jésus-Christ ; il est donc question de pouvoirs qui sont un élément constitutionnel de l'Église, et même déterminent essentiellement et constituent la forme extérieure de cette société, c'est-à-dire la forme de son gouvernement. Dans le premier texte : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam*, il s'agit manifestement d'assigner à saint Pierre le rôle qu'il doit avoir dans l'Église : Jésus-Christ pose en lui le fondement ou le principe de la cohésion extérieure des divers éléments sociaux.

Dans ces autres paroles : *Pasce agnos.... pasce oves*, ne s'agit-il pas directement et immédiatement d'un pouvoir gouvernemental, s'étendant sur les agneaux et les brebis qui doivent appartenir à Jésus-Christ, ou sur l'Église prise universellement et sans distinction aucune de temps et de lieu ? Il est donc question encore d'un pouvoir public, d'un élément organique et de l'élément principal de la constitution sociale de l'Église.

Enfin, dans le troisième texte, cet ordre : *Confirma fratres*, peut-il être entendu autrement que d'une fonction publique, qui doit s'exercer sur tous ceux auxquels

le nom de « frère » en Notre-Seigneur est applicable ? Et il est à remarquer que le divin Fondateur de la grande société religieuse parle uniquement ici de l'avenir, et d'un avenir sans aucune limite. Pierre ne devait faire usage de ses prérogatives ou exercer son autorité qu'après l'Ascension de Jésus-Christ ; et tous les pouvoirs conférés étaient relatifs aux temps postérieurs à la mission visible de Jésus-Christ sur la terre ; et cet exercice devait se perpétuer aussi longtemps que Jésus-Christ laisserait, dans l'ordre extérieur, le gouvernement de son Église à Pierre, c'est-à-dire jusqu'au jugement dernier, ou au second avénement de l'Homme-Dieu. Sur ce deuxième point encore, la plus insigne ignorance ou la mauvaise foi la plus obstinée pourrait seule tenter de se soustraire à l'évidence du texte sacré.

Enfin, ces fonctions et ces pouvoirs conférés à saint Pierre, pour lui et ses successeurs, jusqu'à la consommation des siècles, impliquent-ils cette prérogative insigne de l'infaillibilité ? D'abord dans les paroles rapportées par saint Luc, il est question directement et immédiatement de ce privilége : l'objet et la fin de la prière de Jésus-Christ sont nettement indiqués ; l'objet, c'est la stabilité de la foi dans saint Pierre ; cette foi ne doit point défaillir ou s'écarter des voies de l'immuable vérité : *Ut non deficiat fides tua*. Et nous n'avons point à examiner en ce moment si ces paroles assurent au Pape l'immutabilité dans la foi, non-seulement en tant que docteur public, mais encore comme personne privée ; ce qui est certain, c'est qu'elles affectent au moins la personne publique, comme telle. La fin de cette prière et de ce don, c'est d'affermir par l'intervention de Pierre la foi des autres ; et ainsi d'une manière générale et sans restriction aucune, le Chef des apôtres est constitué la colonne qui soutient l'édifice et doit maintenir intacte la pureté de la foi. Quoi

de plus simple, de plus clair, de plus précis, de mieux déterminé dans son objet et sa fin, que ces paroles du divin Maître? Aussi ne perdent-elles rien de leur force probante lorsqu'on les dégage des entraves d'une certaine exégèse emphatique assez de mode à notre époque, et qui contraste péniblement avec l'admirable simplicité d'expression du texte sacré.

Jésus Christ, par les autres paroles, en conférant à saint Pierre la primauté de juridiction, le constitue fondement inébranlable de l'Église, contre laquelle l'enfer ne saurait prévaloir, lui donne le pouvoir et l'ordre de paître, c'est-à-dire d'enseigner et de diriger tout le troupeau. Or l'unité et l'identité de l'Église ne peuvent avoir lieu sans l'unité et l'identité de la foi ; et ainsi la pureté et la stabilité de la foi doivent reposer sur Pierre, comme l'édifice tout entier, dans sa gigantesque unité, repose sur Pierre.

Mais il est inutile d'insister sur ces vérités si connues, et sur l'interprétation de textes dont le sens, s'il pouvait rester douteux d'après les seules règles de l'herméneutique, serait absolument fixé par l'interprétation constante et uniforme de la tradition. Hâtons-nous donc de conclure par une réflexion très simple, et qui doit, ce me semble, obtenir l'assentiment de tout homme doué d'une raison droite : ce privilége est impérieusement exigé tant par la nature même de la société à régir, que par celle du pouvoir directeur. Cette société, en effet, a pour fin prochaine la sanctification des âmes; or cette sanctification est impossible sans la foi véritable, qui est une et indivisible comme l'éternelle et immuable Vérité, qui est son principe et son objet; d'où l'on voit que l'Église cesserait d'exister au moment même où elle s'écarterait de la vraie foi; elle n'aurait plus alors qu'une fin factice, imaginaire et nonréelle, et par suite, elle aurait perdu sa raison d'être en tant que société. Mais c'est par l'enseignement

oral des Pasteurs, reposant sur le lien hiérarchique de communion, dont le sommet, le premier anneau, le point unique et essentiel de convergence des divers embranchements est le Pontife romain, que l'impulsion vers la fin sociale est imprimée.

D'autre part, le pouvoir dans l'Église est avant tout un pouvoir spirituel, spécialement relatif aux choses de l'ordre surnaturel ; or un pouvoir de ce genre qui ne saurait diriger d'une manière infaillible les intelligences dans les voies du vrai surnaturel, ne serait pas un pouvoir : en réalité il ne pourrait rien dans son domaine propre et esssentiel, et il n'aurait pour régir les autres, dans les voies de la vérité et du salut, aucune faculté propre et spéciale.

Cette simple indication de preuves fondamentales suffit assurément pour signaler tous les dangers du gallicamisne doctrinal, et montrer combien il est opposé à la révélation divine. Si donc l'auteur réel de la brochure gallicane que nous signalions récemment voulait bien, l'esprit libre ne toute préoccupation, relire les textes cités, s'il voulait méditer un instant sur le sens et la portée de ces divines promesses, il sentirait bientôt le vide de ce qu'il nomme l'opinion des théologiens français ; aussi un simple appel aux paroles de Jésus-Christ est-il toute la réfutation qu'on doit aujourd'hui opposer à cet écrit et à tous les autres de ce genre. Et si l'ancienne et célèbre université d'Alcala venait à revivre, elle ratifierait probablement cette méthode polémique ; mais surtout elle déclarerait que la doctrine clairement et évidemment révélée de l'infaillibilité du Pape ne peut être révoquée en doute par aucun de ses gradués, apocryphes ou non.

E. Grandclaude.

UNE QUESTION DE THÉOLOGIE MORALE.

LE BLASPHÈME.

La discussion de la *question du blasphème* nous paraît des plus utiles. C'est en vain, que l'on chercherait la solution de ce point de morale dans les auteurs même les plus complets : tous présentent à cet égard une lacune réelle. Nous ne l'ignorons pas, sur cette question la doctrine se rattache à des points parfaitement développés, et elle relève de principes généralement connus. Mais d'où vient qu'elle engendre tant de doutes et de perplexités chez les confesseurs? d'où vient qu'elle reçoit des solutions si diverses et parfois si étranges? A notre sens, c'est que la doctrine du blasphème n'étant nulle part expliquée *ex professo*, peu de confesseurs aperçoivent la connexité qu'elle a avec des questions traîtées autre part.

Nous espérons donc qu'en présence de cette lacune et des ravages que fait partout la lèpre du blasphème, notre dissertation recevra un accueil bienveillant. Puisse-t-elle jeter quelques lumières dans l'intelligence des directeurs d'âmes, les fixer solidement sur les principes et leur dicter une pratique sûre, exacte et uniforme !

Nous étudierons d'abord la nature du blasphème et ses différentes espèces; puis nous rechercherons quelle intention est requise, pour qu'il y ait véritablement blasphème.

I.

La définition exacte du blasphème est celle que donne Suarez, et après lui saint Liguori : « Est verbum *maledictionis*, *convitii* seu *contumeliæ* in Deum ».

Il résulte de cette définition, que le blasphème revêt d'un côté la nature d'un *outrage*, d'une *insulte* faite à la Majesté divine, et d'autre part qu'il participe à la nature de la *malédiction*. Mais, comme nous verrons au § II, toute malédiction à l'égard de Dieu, *malum dicere* aut *malum impreeari*, est une véritable insulte, un déshonneur infligé à la perfection divine ; il suffira donc, pour bien saisir la nature du blasphème, d'étudier la théorie de l'insulte, *contumeliæ*.

Saint Thomas définit l'*insulte* : « Injusta et aperta alieni *honoris violatio* ». Son *objet* sera l'*honneur* considéré radicalement. Or, cet honneur consiste dans une qualité excellente, supérieure, et méritant l'estime et la considération. Il est le fruit de toute perfection et de toute distinction ; il se rencontre dans la science, dans la vertu, et dans n'importe quelle dignité morale ou religieuse.

Quel sera donc l'*objet du blasphème ?* La réponse est la déduction de ce que nous venons d'établir. l'objet du blasphème est *l'honneur de Dieu*. Mais Dieu embrasse toutes les perfections, et à un degré infini ; son honneur résulte donc de tous ses attributs. Or, ces attributs sont ou *absolus*, ou intrinsèquement *relatifs* (*attributa ad intra*), ou extrinsèquement relatifs (*attributa ad extra*). Attaquer Dieu dans un attribut divin, n'importe de quelle espèce, c'est blasphémer. Développons un peu cette idée, afin de bien saisir l'objet du blasphème.

Les attributs divins *absolus* sont les qualités divines,

qui affectent la nature de Dieu et n'impliquent nul rapport avec autre chose ; telle est l'éternité. Ainsi il blasphème, celui qui attaque Dieu dans son éternité, car c'est bien un titre d'honneur que d'exceller infiniment en durée. Les attributs *relatifs ad intra* affectent les trois Personnes dans leurs rapports entre elles; telle est la paternité. Il blasphème, celui qui dénie à la première Personne ce titre d'honneur d'être le père de Jésus-Christ-Dieu. Enfin les attributs *relatifs ad extra* sont des qualités qui ne se concentrent ni dans l'essence unique, ni dans la personnalité triple de Dieu, mais embrassent toutes choses placées hors de lui. Telles sont l'omnipotence, la providence, la justice de Dieu. Or, c'est dans ces derniers attributs que Dieu est attaqué le plus universellement ; et l'on blasphème ainsi soit en s'en prenant à ces attributs considérés en eux-mêmes, soit en les attaquant dans leur *terme*, c'est-à-dire en tant que manifestés dans les êtres contingents.

Parmi ces êtres, quelques-uns nous apparaissent comme relevant *immédiatement* et *uniquement* de Dieu, et toute attaque ou malédiction proférée contre eux, implique nécessairement une attaque ou une malédiction contre Dieu comme leur cause unique. Il blasphème donc, celui qui maudit l'*âme*, la *foi*, les *sacrements*, le *ciel*. Au contraire, s'il s'agit de créatures, résultats de la cause *première* et universelle, *Dieu*, et de causes *secondes*, l'on ne blasphème que lorsqu'on dégage de celles-ci la cause première, pour l'attaquer et l'insulter. C'est ainsi que l'on blasphème en maudissant le tonnerre comme effet de la puissance de Dieu ; en insultant les saints comme les produits vivants de la grâce. Mais le blasphème n'existe pas si l'on ne vise à l'un des attributs divins imprimé sur la créature et que l'on s'en prenne à celle-ci à tout autre point de vue. Jésus Christ n'a-t-il pas

maudit le figuier stérile ? Elisée n'a-t-il pas maudit les quarante-deux gamins qui l'insultèrent ? Il s'ensuit que l'on pourrait se moquer d'un saint dans une de ses qualités naturelles, sans commettre le péché de blasphème ; c'est uniquement le précepte d'honorer les saints d'un culte particulier, appelé culte de *Dulie*, qui serait transgressé dans ce cas.

Les théologiens ont établi la distinction de blasphème *immédiat* et de blasphème *médiat*. Le premier attaque Dieu lui-même et le second l'insulte dans ses créatures. A la suite de cette distinction, ils se sont demandé si l'un et l'autre revêtent une moralité identique, ou bien s'ils sont d'une espèce morale différente. Le cadre de notre dissertation ne nous permet pas de discuter longuement cette vieille question. Seulement, nous apporterons deux considérations, pour faire voir que tout blasphème revêt la même nature et est de la même espèce. Et d'abord, comparons le blasphème ou l'insulte vis-à-vis de Dieu à l'insulte en général, et raisonnons *a pari*. L'insulte faite à un homme physiquement absent, mais moralement présent, sera-t-elle d'une nature autre que celle faite en sa présence propre ? Un roi est attaqué dans son représentant ou il est attaqué de front : où est la différence morale ? Nous ne la voyons pas ! Nous l'avons dit : l'objet de l'insulte c'est l'honneur ; donc, dans ces deux cas, c'est l'honneur qui est attaqué et au même point de vue. L'honneur de Dieu, ce sont ses attributs et rien que ses attributs ; et nous ne trouvons pas qu'il soit moralement différent d'attaquer Dieu dans un attribut *in suo principio*, ou de l'attaquer dans un attribut *in suo termino*.

A cet argument tiré de l'objet matériel du blasphème, ajoutons une preuve puisée dans la considération de l'objet *formel*. Cet objet formel quel est-il ? C'est la réponse

à la question . Pourquoi insulte-ton Dieu? On n'insulte que ce que l'on croit méprisable, détestable. Donc l'objet formel du blasphème sera Dieu considéré de cette manière. Mais lorsqu'on attaque Dieu dans ses saints, comme nous avons dit, ce ne sont pas les créatures ou les saints considérés en eux-mêmes que l'on attaque, mais bien l'un ou l'autre attribut divin imprimé sur l'œuvre de Dieu. Puis donc que l'objet matériel est le même que dans le cas où l'on insulte Dieu d'une façon immédiate, l'objet formel sera également le même. Or, il est de doctrine que les vices aussi bien que les vertus, lorsqu'ils ont le même objet formel, sont de la même espèce morale. Donc le blasphème médiat et le blasphème immédiat sont de la même espèce.

Gury, sans entrer dans ces développements, partage la même opinion, et son commentateur Ballerini conclut, de la probabilité de cette doctrine, que le confesseur est entièrement dispensé de demander à son pénitent combien de blasphèmes il a proférés contre Dieu, et combien contre les saints.

En voilà assez sur l'objet. Disons un mot sur le *sujet* du blasphème.

Dans cette matière, comme en toutes les autres, le sujet est celui qui connaît la valeur de son acte et la veut. Or cette volonté peut s'exprimer dans l'insulte et dans le blasphème de deux manières : d'une manière *positive* et d'une manière *négative-contraire*.

En effet, l'on insulte quelqu'un en l'attaquant net, soit qu'on lui lance des paroles injurieuses, soit que l'on fasse une action qui le déshonore. Mais on peut l'insulter encore, par une abstention d'honneur impliquant *hic et nunc* un témoignage de *mépris*. Il n'en sera pas ainsi dès que l'abstention n'a aucun caractère injurieux, car alors il n'y a que la négation d'honneur pure et simple. Or, ce pré-

cepte : « Vous honorerez votre prochain s'il en est digne », étant *positif*, il s'ensuit qu'il n'oblige que *semper et non pro semper*.

Pour le blasphème, il y a également le premier mode, qui consiste à insulter Dieu d'un manière positive, et le deuxième mode, par lequel nous insultons Dieu en le déshonorant d'une manière négative - contraire. Un exemple de ce second cas : un chrétien entre dans une église où le Saint-Sacrement est exposé et par mépris il ne se découvre pas. Évidemment, dans le second comme dans le premier cas, il y a *déshonneur* et partant il y a blasphème.

Que sera-ce donc si l'on s'abstient simplement d'une manière *contradictoire*, en *manquant d'honorer* Dieu, sans que l'omission implique un mépris ? Évidemment, ce ne sera pas un blaphème, attendu qu'il n'y a pas de déshonneur ; et même, il n'y aura aucun péché, si ce n'est dans les circonstances où l'on doit *honorer* Dieu d'une manière positive. Par exemple, nous devons honorer le Nom de Dieu lorsque nous l'invoquons ; il s'ensuit que dans ce cas employer le Nom divin sans cause, *in vanum*, ou sans respect, sera contre le précepte positif d'honorer le Nom de Dieu.

Pour comprendre la nature du blasphème, il nous reste à étudier sa *gravité*. Rien de plus vrai que l'axiome : « Injuria in injuriato ». Voyez un enfant mal élevé insulter un vieillard respectable ; est-ce que cette injure ne sera pas plus révoltante que si elle était lancée à un enfant de son âge et de sa condition ? L'injure prend donc la proportion de son objet ; plus l'honorabilité d'une personne est considérable, plus considérable sera l'insulte qu'on lui fait. Or, Dieu est infiniment honorable et en toutes les perfections ; ses attributs ont un caractère d'excellence et de supériorité, qui en fait un être *ado-*

rable, seul digne de la perfection du témoignage d'estime et d'honneur, c'est-à-dire du *sacrifice*. Quelle ne sera donc pas la gravité de l'insulte vis-à-vis d'un Être semblable ! Et peut-il y avoir légèreté de matière dans un acte par lequel nous témoignons notre mépris pour Dieu, par lequel nous voulons déshonorer Celui dont l'honorabilité est infinie? Certes non ! C'est pourquoi les auteurs admettent tous, que le blasphème constitue toujours une matière *grave*, et que le péché véniel en fait de blasphème ne peut résulter que de l'imperfection de l'acte volontaire.

Mais d'où vient, nous dira-t-on, que les théologiens apportent des exemples de blasphèmes qui ne présentent qu'une matière légère, et qui, partant, ne constituent qu'un péché véniel? Avant de répondre à cette question, remarquons que l'on ne doit pas confondre avec le blasphème les formules par lesquelles on abuse du nom de Dieu. Ces formules énoncées sans respect, mais enfin sans mépris, ne peuvent déshonorer Dieu ; donc il est impossible qu'elle constituent un blasphème. Mais, comme nous avons dit tout-à-l'heure en parlant du *sujet* du blasphème, indépendamment du précepte négatif, qui défend de *déshonorer* Dieu par action ou par omission, il y a le précepte positif d'honorer Dieu, de lui donner un témoignage d'estime en *certaines circonstances*, bien que l'omission d'un semblable témoignage n'implique pas de mépris. C'est donc en vertu de ce précepte positif que le manque d'honneur, en *invoquant le nom de Dieu*, constitue un péché véniel. Ce précepte est inclus dans la forme négative : « Non assumes nomen Dei tui in vanum ». Car ces paroles signifient : « Vous honorerez le nom de Dieu ». Le catéchisme romain le dit expressément. A la question :« Quid præcipit hoc præceptum? » il répond : « *Nomen Dei esse honorandum* ».

Les théologiens demandent si l'invocation habituelle du nom de Dieu *in vanum*, peut devenir péché mortel. La réponse n'est pas difficile. Si le manque d'honneur en invoquant ce nom auguste dégénère en déshonneur, c'est-à-dire s'il prend le caractère du mépris, évidemment ce sera un péché mortel. Hors ce cas, le péché mortel est impossible. Ainsi, généralement ou *per se*, il y a péché véniel, lorsqu'on dit dans un mouvement d'impatience : « *Mon Dieu, est-il possible?* » ou dans l'étonnement : « *Grand Dieu, quelle affaire !* » etc., etc.

Maintenant, répondons à la question qu'on nous objecte. Les formules que nous présentent les auteurs, comme ne constituant que *matière légère* en fait de blasphème, sont des formules blasphématoires tronquées et substantiellement changées. En s'altérant, elles ont cessé d'être en harmonie avec le langage usuel et, par conséquent, elles n'ont point dans l'esprit de ceux qui les emploient un sens blasphématoire. Telles sont celles où figure le mot *Dié*, ou quelque analogue, dérivant par corruption du saint nom de Dieu (S. D., M. D., etc., etc.). Ces formules, ayant perdu leur signification, ont dépouillé leur caractère injurieux ; et si les auteurs disent que leur emploi constitue un péché véniel, c'est qu'ils savent que la conscience erronée leur attribue d'ordinaire cette moralité, ou qu'elles se disent rarement sans causer quelque scandale.

II.

Comme *l'objet* du blasphème est essentiellement distinct de celui de l'insulte en général, celle-ci ne peut servir de point de départ à la recherche des diverses espèces de blasphèmes. En effet, l'honorabilité d'une créature quel-

conque n'est pas universelle ; elle se résume dans une ou plusieurs supériorités ou perfections, tandis que l'honneur de Dieu embrasse toutes les qualités excellentes, et se résume dans la *perfection infinie*. C'est ainsi qu'on ne blessera pas l'honneur d'un homme, en lui reprochant un défaut qu'on lui connaît généralement, en riant d'un travers qu'il ne peut cacher, voire même en déclarant en son absence une faute qu'il a commise. Dans les deux premiers cas, on froissera peut-être la charité, et, dans le troisième la réputation de cet homme, mais pas son honneur. Il en est tout autrement à l'égard de Dieu. Puisqu'il est par sa nature infiniment parfait, il est impossible de dire n'importe quel mal de lui, de contester ou de nier une de ses perfections, sans toucher à son honneur, sans l'insulter, sans blasphémer. Pour les mêmes raisons, on ne peut lui vouloir une imperfection ou un défaut de quelque nature qu'il soit, sans faire injure à son honneur, sans blasphémer. Or, vouloir ou souhaiter du mal à Dieu, railler ou mépriser une de ses perfections, lui imputer une imperfection ou même seulement poser une limite à ses perfections, voilà les trois manières de blasphémer. Dans le premier cas, c'est le *blasphème par imprécation* ; dans le second, c'est le *blasphème par outrage* ; dans le troisième, c'est le *blasphème hérétique*.

Disons un mot de chacune de ces espèces.

Le blasphème par *imprécation*, consiste à souhaiter le mal à l'Être dont l'essence répugne infiniment et souverainement à tout défaut. C'est le blasphème par excellence, le blasphème des démons. Et néanmoins ces imprécations diaboliques lancées contre la bonté et la sainteté infinies sortent tous les jours, peut-être par millions de fois, de la bouche des hommes comblés de toute espèce de bienfaits de la main de Dieu ! Hélas ! n'entendons-nous pas fréquemment l'horrible blasphème : « *S... Dieu !* » « *S. N. de*

Dieu! » Le mot *sacré* a ici une signification contraire à son sens primitif: il équivaut à *maudit;* c'est appeler la malédiction sur Dieu lui-même! N'est-ce pas tout à la fois infernal et souverainement absurde?

Le blasphème par *outrage* ou par raillerie consiste à mépriser Dieu dans ses attributs, dans ses perfections, à se moquer de lui. Un blasphème de ce genre sortit de la bouche de Julien l'Apostat, vaincu dans sa guerre contre le Christ : « Vicisti, Galilæe! »

Il est inutile de dire que la raillerie se manifeste tantôt par signes, *subsannando* (ainsi blasphémaient les Juifs, lorsqu'ils branlaient la tête en passant près de Jésus crucifié) ; tantôt par actions, *illudendo* (tel fut le blasphème de la soldatesque, lorsqu'elle couvrit les épaules du Sauveur de guenilles de pourpre); tantôt enfin, par paroles, *irridendo* (comme font ceux qui, dans leur grossière impiété, appellent Jésus-Christ dans l'Eucharistie le *Dieu-farine*, le *Dieu-pain!*..

Enfin, le blasphème *hérétique* est celui qui renferme une hérésie à l'endroit de Dieu; il s'appelle encore le blasphème *énonciatif*, parce qu'il consiste dans l'énoncé d'un mal quelconque attribué au souverain Bien, à la Perfection infinie.

Une semblable énonciation constitue toujours une hérésie, parce qu'elle exprime une fausseté en fait de dogme; elle constitue un blasphème, parce que tout mal imputé à Dieu attaque nécessairement son honneur. Or, on peut commettre ce péché de trois différentes manières, qui répondent aux trois exigences de l'honneur divin. La première manière consiste à contester ou nier une des perfections de l'Être suprême, par exemple : « *Dieu n'est pas juste!* » « *Jésus-Christ n'est pas Dieu!* » La deuxième consiste à lui imputer un vice, un défaut, une imperfection : « *Dieu est cruel!* » Et la troisième manière étend à d'autres les attri-

buts qui lui sont propres, lui ôtant par là son infinie perfection, par exemple : « *mille Dieux !* » « *millard de N. de Dieux !* » Le blasphème hérétique, de quelque manière qu'il se manifeste, a sa source tantôt dans un véhément transport de colère, tantôt dans l'enivrement d'une douleur excessive. Néanmoins, dans ce siècle où l'impiété déborde partout, il n'est pas rare que le blasphème hérétique soit prononcé pour ainsi dire à froid, comme le résultat d'une haine calculée.

On pourrait ici soulever la question de savoir si railler la *nature humaine* du Christ, ou l'injurier dans une partie quelconque de son *corps*, constitue un blasphème, aussi bien que l'insulte lancée à sa divinité.

Pour répondre à cette question, il faut avant tout avoir une idée exacte de cette nature humaine, et puis considérer le lien qui l'unit à la nature divine.

La nature humaine de Jésus-Christ, comme la nôtre, se compose de deux parties distinctes : de la *matière* et de la *forme*, c'est-à-dire d'un corps et d'une âme. Cette âme ayant une intelligence et une volonté comme la nôtre est enrichie de science, de grâces, de vertus. La science créée de l'âme de Jésus-Christ, est triple : cette âme possède d'abord la science *infuse*, ensuite la science *acquise* et, par son union à la personnalité divine, elle a la *science intuitive*, c'est-à-dire la vision béatifique. L'âme de Jésus-Christ, outre qu'elle fut douée de la *grâce infinie* d'être soutenue hypostatiquement par la personnalité divine, eut la *grâce habituelle* dès la conception, et probablement elle eut aussi la *grâce actuelle coopérative*, pour chacun de ses actes. Faut-il ajouter que tous les *dons du Saint-Esprit* et *toutes les vertus* qui n'impliquent aucune imperfection furent réunies en elle? Oui, cette âme ayant une intelligence si admirablement ornée de science, et une volonté si richement douée de grâces et

de vertus, cette âme est la plus parfaite qui ait jamais été unie à un corps humain !

Pour ce qui concerne le *corps* de Jésus, c'est un *point de foi* que ce corps fut un *composé de chair et de sang*, comme le nôtre. Sans doute, dans le corps de l'homme il y a des parties qui ne sont pas nécessaires à l'intégrité, parties qui, détachées du corps, laissent celui-ci dans sa forme et dans son *tout :* par exemple, les ongles, les cheveux, quelques gouttes de sang. Mais généralement, l'on doit dire que le *sang* et la *chair* forment l'intégrité du corps humain. Ainsi en est-il du corps de Jésus-Christ

Si nous ajoutons à cet exposé de la nature humaine du Sauveur, que, pour se montrer vrai homme en face de la mission qu'il voulut remplir, il ne s'est pas dépouillé des faiblesses et des besoins propres à toute nature humaine, tels que la faim, la soif, la douleur, la mort, etc., nous aurons sur cette question des notions sûres et complètes.

Maintenant, comment ce corps et cette âme sont-ils unis à la nature divine ? Par leur union immédiate et *hypostatique* avec la personnalité de Jésus-Christ. — La seconde Personne divine sert de base, de soutien à ces deux éléments et par elle la nature humaine se lie miraculeusement à la nature divine. Donc, pour la divinité de Jésus-Christ et pour son humanité, la *subsistance* est la même, l'hypostase est identique. Quelle étroite connexion entre les deux natures et la personnalité ! et peut-on bien attaquer *l'une d'elles* sans attaquer la *personne* même ? La réponse est facile. Ainsi railler, mépriser l'âme de Jésus-Christ en elle-même ou dans ses facultés, ou dans sa science, ses grâces et ses vertus, c'est mépriser la personne de Jésus-Christ même, c'est blasphémer. — Railler, mépriser le corps de Jésus en lui-même ou dans ses éléments constitutifs, tels que le sang, la chair ou un

membre quelconque appartenant à l'intégrité du corps, c'est mépriser, railler la personne de Jésus-Christ même, c'est blasphémer ! Dans nos contrées, ces sortes de blasphèmes ne sont pas fréquentes, mais ailleurs, par exemple en Italie, il n'est malheureusement pas rare de les entendre.

III.

Faut-il une *intention* pour blasphémer ? — Nous soulevons cette question, parce que les auteurs, ne l'ayant envisagée qu'à un point de vue général, n'ont pu y donner une solution répondant à toutes les formes sous lesquelles le blasphème peut se présenter.

Pour procéder d'une façon naturelle, force nous est de reculer jusqu'aux principes primordiaux de la théologie morale.

Parmi les actes humains considérés *in sua specie*, c'est-à-dire dans leur nature, quelques-uns renferment une convenance avec la raison humaine ou la loi naturelle ; d'autres sont en désaccord avec elles, et enfin il en est qui sont entièrement indifférents au point de vue de la règle morale. C'est ainsi que donner l'aumône est en harmonie avec la loi de Dieu ; haïr Dieu est substantiellement contraire à cette loi ; manger, se promener n'ont de leur nature aucun rapport avec elle.

Les actes de la première espèce s'appellent des actes matériellement bons ; ceux de la seconde, des actes matériellement mauvais ; ceux de la troisième, des actes indifférents. Dans quelle catégorie faut-il classer le blasphème ? Évidemment, dans la seconde. Car le blasphème étant une insulte faite à Dieu, il constitue objectivement une opposition à la règle morale, c'est-à-dire à la raison humaine et à la loi éternelle.

Mais les actes, de quelque nature qu'ils soient, peuvent être posés par différents agents. Pour que l'acte entre dans l'ordre des actes *humains* et qu'il soit imputable à l'homme, il faut qu'il émane de la *raison* et de la *volonté*, ces deux grands principes de la responsabilité humaine. Or, la raison et la volonté constituent ce qu'on est convenu d'appeler le *volontaire ;* c'est donc le volontaire qui est l'*âme*, la *forme* de tout acte humain. Saint Thomas dit à ce sujet (1) : « Oportet in actibus humanis *voluntarium* esse... Cum homo maxime *cognoscat* finem sui operis, et *moveat* seipsum, in ejus actibus maxime *voluntarium* invenitur ».

Plus loin, il distingue judicieusement entre la fin de l'acte et la *fin de l'agent ;* la première constitue l'objet de l'acte *in se*, la seconde forme l'objet de la volonté de l'agent, et c'est *celle-ci* qui rend l'acte *formellement bon* ou *mauvais* (2). « In actu autem voluntario, dit-il, invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum objectum. *Finis* (operantis) autem proprie est objectum interioris actus voluntarii ; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto, circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine (operantis), sicut a proprio objecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut *formale* ad id quod est ex parte exterioris actus... Neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species *formaliter* consideratur secundum finem (operantis), *materialiter* autem secundum objectum exterioris actus. »

Il suit de ce principe que l'énoncé d'une formule blasphématoire est un blasphème matériel seulement,

(1) S. Thom., 1ª 2æ, q. 6, art. 1.
(2) S. Thom., 1ª 2æ, q. 18, art. 6.

dès que l'on ignore ou que l'on désavoue la signification de cette formule ; mais il constitue un blasphème *formel*, lorsqu'on *connaît* cette signification insultante à l'adresse de Dieu, et qu'on la *veut*.

Autre principe.

Quelle sera l'*espèce de moralité* que revêtira l'acte posé volontairement ? Ici il faut distinguer. — S'il s'agit d'un acte matériellement bon ou matériellement mauvais, l'objet de l'acte tend nécessairement vers la fin de l'agent, c'est-à dire qu'il y a harmonie complète entre la fin extérieure et la fin intérieure de l'agent. L'espèce de moralité sera donc celle de l'objet de l'acte même. Mais est-il toujours l'unique fin de l'agent, et celui-ci, en posant tel acte, ne peut-il pas avoir une fin extrinsèque ? Sans doute ! L'homme qui agit peut avoir une double fin : D'abord, celle qui concorde avec l'objet de l'acte qu'il pose volontairement et puis une fin tout à fait en dehors de la nature de cet acte. C'est ainsi que l'on peut donner l'aumône pour édifier le prochain, voler pour commettre la fornication, blasphémer pour scandaliser. Donc, outre l'espèce de moralité propre à l'acte même, celui-ci en revêtira une autre déterminée par la fin extrinsèque que l'agent se propose.

S'il s'agit d'un acte de la troisième catégorie, c'est-à-dire entièrement *indifférent* au point de vue de la morale, son existence morale ne pourra cadrer avec l'objet ou la fin de l'acte même, attendu que cet objet est indifférent ; mais dictée par l'agent, elle sera conforme à la fin de celui-ci. Ainsi, courir est un acte indifférent ; mais si un serviteur court pour remplir un ordre de son maître, cet acte sera de la même espèce que l'obéissance ; s'il court pour le tuer, l'acte de courir participera à la nature morale de l'homicide.

Après avoir rappelé ces principes élémentaires, il ne

sera pas difficile de donner une réponse complète à la question posée dans ce paragraphe.

En effet, qu'est-ce que l'*intention?* C'est un acte de la *volonté* tendant à une *fin*. Saint Thomas le prouve de cette façon (1) :« Intentio primo et principaliter pertinet *ad id quod movet ad finem*... Voluntas autem movet omnes alias vires ad finem.... Unde manifestum est, quod intentio proprie sit *actus voluntatis*.... Intentio nominatur *oculus* metaphorice : non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur *voluntati* finis, ad quem movet, sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debeamus. »

Ainsi, l'intention étant un acte de la volonté, il s'ensuit que la fin de l'intention sera la fin même déterminée par la volonté ; donc, tout ce que nous venons d'établir relativement à *cette* fin, s'applique identiquement à la fin de l'intention. C'est donc celle-ci qui donne à l'acte sa moralité proprement dite, c'est-à-dire sa moralité formelle ; c'est elle qui, dans les actes volontaires de la première et de la deuxième catégorie, concorde avec l'objet de ces actes et qui peut y ajouter une seconde espèce de moralité ; enfin, c'est elle encore qui élève les actes de la troisième classe et leur imprime sa moralité propre et unique.

L'on distingue l'intention *implicite* et l'intention *explicite*. L'intention *implicite* est celle qui ne tend pas expressément vers une fin, mais qui y tend *nécessairement*, parce que cette fin est contenue dans son acte ; ainsi, celui qui veut baptiser, veut implicitement imprimer le caractère indélébile du baptême, quoiqu'il ne pense pas à cet effet du sacrement ; car l'impression de ce caractère est essentielle et inhérente à un baptême valide. Ainsi encore, celui qui veut proférer une formule insultante à

(1) S. Thom., 1ª 2æ, q. 12, art. 1.

l'adresse de Dieu, veut blasphémer. L'intention *explicite*, au contraire, veut *expressément* une fin déterminée : par exemple, quelqu'un baptise un enfant *pour* satisfaire la mère ; quelqu'un veut proférer certaines paroles *dans le but* de blasphémer.

Voilà les intentions dont il peut être question ici. Or, elles se retrouvent parfaitement dans le volontaire qui régit les actes humains expliqués tout à l'heure. — En effet, pour les actes de la première et de la deuxième catégorie, comme ils ont une moralité objective, il y a un accord parfait entre celle-ci et la fin de la *volonté* ; donc il n'est pas nécessaire de vouloir cette moralité d'une manière expresse ; elle est renfermée dans la position volontaire de l'acte. Voilà bien l'intention *implicite*.

Pour les actes de la troisième catégorie, comme ils empruntent leur moralité à la fin de l'agent, il est impossible que leur position implique une moralité quelconque. Il faut donc que l'agent, en les posant, se dise ce qu'il veut, qu'il attache expressément à ces actes une fin bonne ou mauvaise. Or, cette volonté expresse, c'est l'intention *explicite*.

Appliquons maintenant cette théorie à la question présente, et nous y trouverons la solution cherchée. Comment le blasphème peut-il se présenter? Sous trois différentes formes :

1° Il y a des formules blasphématoires en vertu de leur *sens étymologique;* elles renferment donc objectivement une insulte à l'égard de Dieu. Faut-il une intention, pour que le blasphème matériel de ces formules devienne formel? Sans aucun doute ! N'avons-nous pas vu qu'il faut que le volontaire élève les actes matériellement bons ou mauvais au niveau de la moralité formelle ? Or, comme nous le disions tout à l'heure, l'intention et le volontaire ayant

la même fin dans les actes humains, se confondent ; *puisqu'il faut le volontaire, il faut donc l'intention.* — Mais, quelle intention est suffisante ? L'intention *implicite ;* parce que celui qui connaît et veut la moralité objective d'une insulte vis-à-vis de Dieu, veut blasphémer.

2° Il est des formules qui, *vi verborum,* sont indifférentes ou bonnes, mais auxquelles l'*usage* a attaché une signification blasphématoire. Si je connais le sens étymologique et le sens usuel, la moralité formelle dépendra de mon intention *expresse.* Si j'ignore la signification des mots, je me trouve dès lors en présence d'un blasphème matériel, que l'intention *implicite* ou le simple volontaire présidant à la perpétration de l'acte élèvera à l'ordre moral proprement dit. Si, enfin, je connais uniquement un sens étymologique, bon ou indifférent en soi, il est évident que l'usage de cette formule ne me sera pas imputé à mal, à moins que je ne l'emploie avec intention *expresse* de blasphémer.

Un exemple fera mieux saisir ces distinctions.

Prenons la formule « *S. N. de D.* ». Étymologiquement, il y a dans ces paroles une bénédiction, une glorification de Dieu : à ce point de vue, la signification est bonne. Mais l'usage a substitué un sens diamétralement opposé au sens littéral, et cette formule signifie habituellement une malédiction, une imprécation à l'adresse de la majesté divine. Quand donc l'emploi de cette formule constituera-t-il un blasphème ? D'abord, lorsque l'on ne connaît que la signification usuelle, et alors il suffira de l'intention *implicite ;* ensuite, lorsque, connaissant le double sens, on s'attache au mauvais, mais alors il faut une intention *expresse ;* et enfin, lorsque l'on ne connaît que la signification littérale, mais que, par la position de cet acte, on prétend blasphémer ; il est évident qu'ici également il faut l'intention *explicite.*

3° La troisième forme sous laquelle se produit le blasphème est identique à la dernière hypothèse des formules de la seconde catégorie. Ce sont des mots, durs et lourds parfois, si vous voulez, mais qui n'ont un sens blasphématoire, ni *vi verborum*, ni en vertu d'une appréhension commune, contraire à la signification étymologique. Telles sont : « *Nom de bleu*, *tonnerre de Dieu* ». Y a-t-il rien de plus inoffensif que ces expressions ? Il est clair que dans les formules de cette catégorie, l'intention implicite de blasphémer est impossible, attendu qu'elles n'ont aucune moralité objective. Il faut donc, pour qu'il y ait blasphème dans l'emploi de ces formules que l'on veuille expressément s'en servir *ad hoc ;* l'intention *explicite* est donc indispensable (1).

Nous croyons avoir suffisamment expliqué la question de l'intention requise pour le blasphème. Avant de terminer cette étude, nous tenons à faire une double remarque. L'on pourrait nous objecter que dans la recherche de la moralité des actes, nous n'avons pas fait mention des *circonstances*, qui sont parfois, aussi bien que la substance, une source de moralité. Voici le motif de notre silence à cet égard. C'est que nous avons voulu établir seulement ce que fait le *volontaire* ou l'*intention* vis-à-vis des actes humains. Pour faire voir le rôle de celle-ci dans la position de ces actes, nous avons cru qu'il serait aussi simple qu'exact de diviser les actes en matériellement bons, en matériellement mauvais et en actes indifférents. L'intention alors se trouve en présence de son objet et peu lui importe que l'acte soit bon ou mauvais *substantiellement* ou *accidentellement ;* car dans l'un et dans l'autre cas, elle regarde l'acte en son entier. C'est pourquoi, tout ce que nous avons dit des actes matériellement bons ou mauvais

(1) C'est la conscience erronée qui fait d'ordinaire la moralité de semblables formules.

s'entend également des actes accidentellement tels.

Autre remarque.

Lorsque, dans les explications de ce troisième paragraphe, nous avons dit : « L'emploi ou l'énoncé de telle formule constitue un blasphème, » il est manifeste que nous n'avons pas entendu parler de l'énoncé matériel de ces formules, mais bien de l'énoncé formel. Tout le monde sait que prononcer ou écrire une formule blasphématoire n'est pas blasphémer ; mais il est nécessaire que l'on *connaisse la portée de ces formules* et qu'on l'embrasse dans son intention. C'est ainsi que nous avons donné bien des formules blasphématoires, dont nous repoussons intimement la signification.

L'abbé H. Prevost.

CONDITION

DES COMMUNAUTÉS A VŒUX SIMPLES

VIS-A-VIS DES CURÉS DE PAROISSE.

Les communautés à vœux simples, et, à plus forte raison, les communautés où l'on n'émet pas de vœux, n'étant pas aux yeux de l'Eglise des corporations de religieux proprement dits, n'ont pas droit aux priviléges qu'elle concède à ceux ou à celles qu'elle reconnaît comme tels. Pour avoir droit à ces priviléges, soit en totalité, soit en partie, les instituts à vœux simples ont besoin d'indults spéciaux du Saint-Siége. Il résulte de là que, bien que les ordres religieux proprement dits soient exempts de la juridiction paroissiale, il n'en est pas de même des établissements à vœux simples ou sans vœux ; et, en conséquence, les curés peuvent exiger que leurs membres se soumettent à leur autorité pastorale, qu'ils fassent leurs pâques à la paroisse; ils conservent le droit de leur administrer le saint Viatique et l'Extrême-onction à l'article de la mort, de procéder à leurs funérailles, etc. Ce sont là les attributions ordinaires des curés sur leurs paroissiens, et les membres des communautés à vœux simples, n'étant censés que séculiers, sont paroissiens aussi, et sujets par là même à tous les droits des curés sur tous les laïques leurs paroissiens; l'évêque lui-même ne peut, de droit commun, les soustraire à cette sujétion, ainsi que l'a décidé, le 21 août 1862, la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers (1); d'où il faut conclure que l'aumônier de ces sortes de maisons doit se munir d'une permissiou du pasteur de la paroisse pour faire faire les pâques dans le couvent et pour y administrer les moribonds ; et cela, non-seulement dans les communautés de femmes, mais même

(1) *Analecta*, 70e livr., col. 1750-1753, IX.

dans celles d'hommes, à moins qu'un indult du Saint-Siége ne l'ait dispensé de demander au curé cette autorisation. « Le curé, dit le rédac-« teur des *Analecta* (1), est libre d'accorder une permission générale « ou d'exiger que l'on demande son agrément *singulis casibus* ; de « même qu'il peut se réserver l'administration de ces deux sacre-« ments. »

Non-seulement les Passionistes et les enfants de Saint-Liguori sont exempts de cette sujétion à l'égard des curés, mais, d'après les *Analecta* (2), les Doctrinaires ont obtenu d'en être préservés ; les Maristes en 1860, les Sulpiciens, en 1863, et les Oratoriens de France, l'année suivante, obtinrent également des priviléges qui les autorisent dans les cas précités (3) à administrer les sacrements aux membres de leurs communautés ; mais l'on ne peut induire de ces concessions que les autres instituts y ont part, car la communication des priviléges ne se fait pas aux dépens des tiers, et, par conséquent, au détriment des curés, à moins qu'il ne soit dérogé à ces droits par une clause spéciale.

Le même enseignement est consigné dans l'ouvrage de Mgr. Lucidi, *De Visitatione sacrorum liminum*, où il apporte à l'appui un grand nombre de décisions émanées, non-seulement de la Sacrée Congrégations des Evêques et Réguliers, mais encore de celle du Concile, indiquant la date de plusieurs d'entr'elles (4).

L'on n'excepte pas même les sœurs cloîtrées à vœux simples, de l'obligation de faire les pâques de la main du curé, ou avec sa permission ; ces religieuses doivent s'entendre avec le curé de la paroisse pour qu'il leur donne de sa main la communion l'un des jours de la quinzaine de Pâques, ou qu'il y autorise le chapelain de la communauté.

Tel est le droit commun. — Il est, comme on le voit, bien contraire à nos usages de France. — Ces usages sont-ils vraiment répréhensibles, et doit-on absolument les réformer ? — La question a été posée

(1) *Analecta*, col. 1759, XVI.

(2) 54e livr., col. 2067.

(3) *Ibid.*, 74e livr., col. 1759, XVI.

(4) Tome II, p. 310, n° 459 ; S. Congr. des Evêques et Réguliers, 3 juillet 1712 ; 1er juillet 1796 ; S. Congr. du Concile, 10 juin 1700. Il renvoie en outre aux observations faites le 27 septembre 1861 sur les constitutions des sœurs de Nazareth de Châlons.

à la Congrégation du Concile par Mgr l'Evêque d'Aire en ces termes : « L'Evêque peut-il permettre aux chapelains des communautés de « femmes d'administrer le Viatique et l'Extrême-Onction aux membres « internes de ces maisons qui désirent avoir pour consolateur au mo- « ment de la mort celui qu'elles ont eu pour confesseur pendant leur « vie ? Cela se pratique ainsi en France. » — La réponse a été : « De « droit commun, l'Evêque ne peut donner cette permission si auparavant la communauté n'a pas été déclarée exempte de la juridiction « paroissiale ; mais, à raison de circonstances toutes spéciales, on doit « suivre l'usage introduit en France, jusqu'à ce que le Saint-Siége en « ait ordonné autrement (1). »

Rome tolère donc nos usages relativement aux pouvoirs des aumôniers dans nos communautés à vœux simples ou même sans vœux ; ils peuvent administrer, aux personnes de l'intérieur de ces maisons, le Viatique et l'Extrême-Onction ; et l'on ne voit nullement qu'ils doivent à cette fin, demander la permission au curé de la paroisse. Nous ne pensons pas qu'en France les curés songent à se plaindre d'une pareille décision, qui les décharge d'une partie du fardeau déjà si lourd du ministère pastoral. Il est d'ailleurs si naturel que les mourants soient assistés au lit de la mort par celui qu'ils ont fait le dépositaire des plus intimes secrets de leur conscience ! — Ne peut-il pas même arriver que les moribonds aient à faire encore de nouveaux aveux au moment où les derniers sacrements leur sont administrés, et ne leur serait-il pas bien pénible de n'avoir pas à leur portée celui auquel ils ont déjà fait leur confession et qui possède toute leur confiance ?

Il n'est pas fait mention dans la décision précitée du droit de sépulture. Elle ne déroge donc pas sous ce rapport aux attributions ordinaires des curés. Ils conservent le droit de procéder aux

(1) An in communitatibus mulierum religiosarum possit episcopus permittere capellano ministrare viaticum et extremam unctionem personis internis quæ eum habent in vita confessorem et eum cupiunt habere solatorem in articulo mortis? Is mos ubique in Gallia viget. — Resp. : De jure non posse, nisi prius declarata exemptione a jurisdictione parochi. Attentis vero peculiaribus circumstantiis, servandum esse usum in aliis Galliarum diœcesibus obtinentem, donec aliter a S. Sede fuerit statutum. (*Revue*, t. XI, p. 275.)

funérailles des membres des communautés à vœux simples, et à plus forte raison le droit d'inhumer les pensionnaires et toutes autres personnes qui s'y trouvent, soit à demeure, soit en passant, lorsque le propre curé de ces personnes ne doit pas faire cette cérémonie. L'usage en France, pour les maisons religieuses de femmes, est conforme à cette prérogative des curés. Nous ne nions pas toutefois qu'il n'y ait quelques exceptions, par exemple, en faveur des communautés d'hommes ou même de femmes qui ont à elles, ce qui cependant est assez rare, un lieu de sépulture dans leur enclos, et sont autorisées par l'évêque à y faire les inhumations de leurs membres. Si ces usages avaient les conditions voulues, nous n'oserions pas dire qu'on ne puisse leur appliquer la décision donnée à Mgr l'Évêque d'Aire, les motifs paraissant identiques (1).

Il n'est pas fait mention non plus, dans la réponse à l'Évêque d'Aire, de l'accomplissement du devoir pascal ; mais l'usage existant en France que les membres des communautés puissent accomplir ce devoir dans leurs chapelles avec la seule permission de l'Ordinaire, cet usage, paraît-il, peut aussi bien être toléré que celui d'après lequel les aumôniers administrent le Viatique et l'Extrême-Onction. — Nous trouvons d'ailleurs que la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers a déclaré, le 10 janvier 1676, qu'une certaine communauté à vœux simples n'était pas tenue de faire ses pâques à la paroisse, vu la possession où elle était de les faire dans sa chapelle (2).

La Sacrée Congrégation du Concile, dans sa réponse au susdit Évêque d'Aire, a résolu plusieurs autres doutes importants, qui avaient été soulevés dans ce diocèse concernant les droits des curés dans les communautés religieuses (3).

Ainsi, 1° à la demande, si l'évêque peut conférer le sacrement de confirmation dans une chapelle ouverte au public sans avoir égard aux réclamations du curé, elle a répondu *affirmativement*.

(1) Voir mon traité *de la Sépulture*, n° 85.
(2) *Analecta*, 70e livr., col. 1748, VII.
(3) Voir *Revue*, t. XI, p. 274, etc.

2° A la demande, si le curé ne pouvait pas porter plainte contre les chapelains, et les personnes vivant en communauté de ce que, sans son contentement, et même contrairement à sa volonté, les premiers exerçaient le ministère qui leur avait été confié par l'évêque, et les secondes usaient de ce même ministère, elle a pondu *négativement*.

3° A la demande, si l'évêque doit écouter un curé qui se plaint de ce que les sacrements sont administrés, les confessions sont entendues, la communion est distribuée dans les chapelles publiques, quoique la communion pascale ait lieu dans l'église paroissiale, elle a répondu encore *négativement*.

4° A la demande, s'il est permis, les jours de dimanches et de fêtes, de dire, avec l'agrément de l'évêque, une ou plusieurs messes dans les dites chapelles, elle a répondu *affirmativement*.

5° A la demande, s'il est permis, avec l'assentiment de l'évêque et malgré le curé, d'appeler les fidèles à ces messes par le son de la cloche, elle a répondu *affirmativement*.

6° A la demande, si la solennité de la Noël, l'adoration des quarante heures, l'office de la semaine sainte sont tellement de droit paroissial que l'évêque ne puisse rien autoriser à cet égard dans les communatés, elle a répondu sur tous ces points *négativement*.

7° A la demande, si le curé peut se préoccuper de la durée ou la de solennité des offices qui, avec l'agrément de l'évêque, se célébrent dans les chapelles publiques, elle a répondu *négativement*.

8° A la demande, si l'évêque est dans l'obligation d'interdire aux paroissiens les chapelles publiques par le motif que leur fréquentation est cause d'un amoindrissement notable dans l'exercice des fonctions du curé et dans le produit des offrandes faites à la paroisse, elle a répondu *négativement*.

9° A la demande, s'il est permis à l'évêque de rétablir, dans une chapelle publique, une messe que le curé a supprimée, et qui est réclamée par les fidèles comme très-utile pour faciliter l'accomplissement du précepte dans les cas urgents, elle a répondu *affirmativement*.

10° A la demande, si les offrandes et les dons qui se font dans les

chapelles des communautés, appartiennent au curé, elle a répondu *négativement*.

On peut voir encore dans la *Revue*, à l'endroit ci-dessus indiqué, quelques autres décisions relatives aux hospices et à certaines prétentions des curés.

Ajoutons :

1° Que la communion pouvant, d'après Benoît XIV (1), être donnée tous les jours dans les églises des réguliers, le jour de Pâques excepté, il en doit être de même dans les églises des communautés à vœux simples.

2° Que, d'après le même Pontife, les curés ne peuvent contraindre les fidèles d'entendre la messe dans l'église paroissiale, et que ceux-ci satisfont au précepte en y assistant dans les églises des religieux (2).

3° Que l'office de la semaine sainte peut, avec l'assentiment de l'ordinaire, être célébré dans les maisons religieuses, quand même on n'y prononce que des vœux simples. L'évêque peut même le permettre dans les chapelles des confréries. — S. Congrég. des Rites, 10 déc. 1703, ad 7 (3).

4° Que le curé ne peut défendre aux religieux d'avoir la messe dans leurs chapelles, bien qu'elles soient publiques ; ni d'y convoquer par le son des cloches, même pendant la messe paroissiale le dimanche. Cela est bien certain pour les réguliers proprement dits, et ne peut même être contesté quant aux maisons à vœux simples si l'évêque les y autorise. — Sacrée Congrégation des Rites, *ib.* ad 19.

5° Néanmoins, le samedi saint, même les réguliers exempts doivent s'abstenir de sonner les cloches avant l'église principale. — Léon X, constit. *Sacro approbante*.

6° Avec l'autorisation de l'ordinaire, les communautés religieuses peuvent faire des processions hors de leurs églises, sans demander l'agrément du curé. Les confréries elles-mêmes peuvent avoir cette permission. — Sacrée Congrégation des Rites, *ibid.* ad 22.

(1) *De Synodo*, lib. XI, c. XIV, n° 5.
(2) *Ibid.*, n° 7.
(3) Voir mon *Manuale*, n°s 616, 618, 7° et 619 ad 7um.

7° Les aumôniers des couvents et même ceux des confréries peuvent, sans permission du curé, annoncer les fêtes et les jours de jeûne et d'abstinence qui se rencontrent dans la semaine.—Sacrée Congrégation des Rites, *ibid.* ad 16 (1).

8° Si, comme cela est certain, les prédications peuvent avoir lieu dans les chapelles des confréries, avec l'autorisation de l'évêque et sans l'autorisation des curés (Sacrée Congrégation des Rites, 10 déc. 1703 ad 18), à plus forte raison la même chose peut être permise dans celles des maisons religieuses à vœux simples (2).

9° Il est au moins douteux que les curés puissent s'opposer à l'érection d'une maison de réguliers proprement dits, si ce n'est dans le cas où leurs intérêts seraient gravement compromis; et pour cela il ne suffit pas de la diminution des offrandes ou du concours des fidèles dans l'église paroissiale (3). La même décision paraît devoir s'appliquer à l'érection des maisons à vœux simples ou sans vœux.

10° Les décrets généraux de la Congrégation des Évêques et Réguliers prescrivent de renvoyer des couvents et de rendre aux parents les filles qui ont fait promesse de mariage. Dans le cas où cette prescription ne serait pas observée, le mariage doit se faire, non devant l'aumônier, mais en présence du curé de la paroisse du couvent, si la fille n'a pas ses parents dans l'endroit (4).

Nous traiterons dans un autre article ce qui regarde le pouvoir des curés relativement à la confession des religieuses à vœux simples.

Bien que les maisons impériales d'éducation de filles, établies à Saint-Denis, à Ecouen, à Saint-Germain-en-Laye, aient été déclarées exemptes de l'ordinaire, ainsi que la maison des Quinze-Vingts, et soumises immédiatement au Siége apostolique par le bref *Consueverunt* de Pie IX daté du 3 mai 1857, elles ne le sont pas néanmoins quant aux droits paroissiaux sur le mariage et la sépulture des personnes attachées à ces établissements (5).

(1) Voir encore *de Synodo diœces.*, lib. IX, c. XVII, n° 16.
(2) Voir mon *Manuale*, n° 619.
(3) Voir mon *Manuale*, n°s 2558-2562.
(4) *Analecta*, 12e livr., col. 1883, n° 15, à la fin.
(5) Voir mon *Manuale*, n° 610.

D'après plusieurs décisions de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, il est absolument prohibé d'établir des confréries de laïques dans les églises des couvents de religieuses. Voici celle du 9 mars 1595 rapportée dans le récent ouvrage de Mgr *Lucidi* intitulé *de Visitatione sacrorum liminum* (1) : « La Sacrée Congrégation n'aime pas « qu'on établisse, sous quelque titre que ce puisse être, des confréries « de laïques dans les monastères des religieuses ; à cause des inconvé- « nients qui en pourraient résulter. Elle ordonne même de supprimer « celles qui pourraient y exister ou de les transférer ailleurs ».

On pourrait croire peut-être que cette décision ayant été donnée seulement pour les monastères proprement dits, ne doit pas s'entendre des couvents à vœux simples ; mais les motifs qui ont porté à faire la défense sont évidemment applicables à toute espèce de communautés de femmes. D'ailleurs la question a été posée aussi pour les congrégations religieuses qui élèvent les jeunes filles soit externes, soit pensionnaires ; et la Sacrée Congrégation des Indulgences a répondu, le 19 février 1864, que cela n'était pas à propos ; *non expedire* (2). A Rome, par *congrégation religieuse*, on n'entend pas les instituts de religieuses proprement dites.

Bien que les religieux proprement dits ne puissent, sans dispense du Saint-Siége, être promus aux paroisses non unies aux monastères, rien en général ne paraît s'opposer à ce que la charge pastorale ne puisse être confiée par les ordinaires aux religieux à vœux simples qui seraient autorisés par leurs supérieurs à l'accepter, pourvu toutefois qu'il n'y ait rien dans les constitutions de l'institut qui fasse obstacle (3). — Les revenus de la cure, dans ce cas, appartiennent à l'église, et non au couvent du religieux chargé du service, lequel n'en peut prélever que ce qui lui est nécessaire pour son entretien s'il a fait vœu de pauvreté parfaite (4). CRAISSON, ancien v. g.

(1) Tome II, p. 164, n° 133. Non placet S. Congregationi ut in monasteriis monialium sub quovis titulo instituantur confraternitates laicorum, ad tollenda quam plurima, quæ exinde oriri possunt, incommoda ; imo præcipit ut erectæ tollantur, secus transferantur.

(2) *Chrétien éclairé, etc.*, du P. Maurel. p. 474, 13e édit.

(3) Voir mon *Manuale*, n° 2876.

(4) *Ibid.*, n°s 2752 et 2877.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

Questions relatives à la sépulture ecclésiastique.

Les fidèles doivent recevoir la sépulture dans leur propre paroisse; telle est la discipline canonique fondée sur ce principe que le curé, qui a donné à son paroissien les sacrements et autres secours religieux pendant sa vie, doit aussi réciter les prières de l'Église sur sa dépouille mortelle en la confiant au tombeau. Mais, comme l'Église se montre toujours prête à obtempérer aux désirs raisonnables de ses enfants, elle leur permet de se choisir une sépulture hors de la paroisse. De plus, s'il existe quelque part une sépulture de famille, elle veut que tous les membres de cette famille y soient réunis, à moins que l'un d'eux ne se soit préparé à lui-même un tombeau spécial.

Ainsi l'Église veut qu'on exécute scrupuleusement les dernières volontés des mourants. A défaut d'une volonté manifestée, elle suppose que l'intention du défunt est d'être réuni à ses ancêtres selon la coutume si chère aux patriarches de l'ancienne loi et aux premiers chrétiens des catacombes. Enfin, à défaut d'un tombeau de famille, elle réunit à l'ombre de la même église les restes de tous les enfants d'une même paroisse. *Nos instituta majorum patrum considerantes, statuimus unumquemque in majorum suorum sepulchris jacere, ut patriarcharum exitus docet. Nulli tamen negamus propriam eligere sepulturam, et etiam alienam : Dominus enim et Magister alienam elegit, ut propriam. Sed quia dignus est operarius mercede sua, tertiam partem sui judicii illi ecclesiæ dari censemus, in qua cœlesti pabulo*

refici consuevit, ut juxta Apostolum sint consolationum socii, ut fuerunt passionum;... etc. (De Sepulturis, cap. I.) — *In nostra præsentia..... Talem super his duximus sententiam proferendam, quod prædicti hospitalarii de cœtero non recipiant paræcianos ecclesiæ supradictæ ad ecclesiasticam sepulturam, nisi apud eos elegerint sepeliri,..... etc.* (De Sepulturis, cap. X)

D'où il suit que c'est au curé qu'appartient régulièrement le droit de présider aux funérailles de ses paroissiens, et de percevoir soit des revenus fixes déterminés par les tarifs ou la coutume, soit des libéralités dues à la munificence du défunt ou de la famille. Mais si, dans l'un des cas indiqués tout-à-l'heure, l'enterrement a lieu dans une autre église, les revenus lui sont attribués, sauf réserve pour la paroisse de la *portion* dite *canonique*, qui fut d'abord le tiers, ensuite le quart (*quarta funeraria*) de tous les bénéfices réalisés à cette occasion.

En cette matière comme en beaucoup d'autres, il est toujours tenu compte des coutumes locales; de plus les exemptions, comme celles des réguliers et des chapitres par exemple, viennent de temps en temps à l'encontre du droit des curés; d'où résultent des difficultés qu'aggravent encore de nos jours la suppression des sépultures de famille dans les églises, la création des cimetières publics hors des villes, sous prétexte de « salubrité », et enfin, sous prétexte de « propriété » et de « police », l'immixtion du pouvoir civil dans la garde et l'entretien de ces lieux sacrés.

L'excellent recueil romain intitulé *Acta S. Sedis*, auquel la *Revue* fait de fréquents et utiles emprunts, nous apporte, entre autres documents précieux, plusieurs décisions récentes qui peuvent aider à la solution de quelques-unes de ces difficultés.

PREMIÈRE QUESTION.

La création des cimetières publics hors des villes, et la suppression des sépultures privées et des tombeaux de famille dans les églises annulent-elles toutes les dispositions de la loi canonique relatives à ces sortes de sépultures?

EX S. CONGREGATIONE CONCILII.

Juris funerandi et restitutionis emolumentorum.
Die 26 *novembris* 1864. — *Conc. Trid.*, *sess.* 25, *c.* 13 de Reform.

Titius qui possédait un tombeau de famille dans l'église des religieux de N.. meurt sans avoir exprimé ses dernières volontés. Comme la loi civile a supprimé les sépultures privilégiées, ordonnant que tous les défunts, sauf les évêques, fussent ensevelis dans le cimetière public, les parents s'adressent au curé de la paroisse. Celui-ci disposait tout pour l'enterrement, quand les religieux vinrent lui opposer leur droit fondé sur l'existence dans leur église du tombeau de famille, et revendiquer la restitution de tout le casuel à percevoir, sauf bien entendu la *quarte funéraire*. Le curé ayant passé outre, l'affaire fut portée quelque temps après devant la S. Congrégation du Concile.

Dans sa défense, le curé allègue la suppression des sépultures particulières. La loi ne permettant plus d'enterrer dans les tombeaux de famille, le droit des réguliers est anéanti, et passe tout entier à la paroisse.

Les religieux répondent que leur droit subsiste. En effet, la nouvelle loi civile ne peut pas avoir d'autre effet que le changement du lieu de sépulture, pour cause de salubrité publique : quant au reste, il n'y a rien de changé, de façon que tout doit se faire comme autrefois, sauf l'acte matériel de l'enterrement. D'ailleurs, la S. Congrégation elle-même a consacré cette doctrine par plusieurs décisions antérieures. Enfin, le curé ne peut pas même s'appuyer sur la volonté des parents ou héritiers ; car, selon les textes les plus clairs du titre *de Sepulturis*, elle ne peut rien en pareille matière.

Après un mûr examen de la question, la S. Congrégation, par sa réponse du 26 novembre 1864, a donné gain de cause aux religieux.

Dubium. *An et quæ emolumenta funeris parochus... restituere teneatur Patribus... in casu?*

Resp. *Affirmative in omnibus, dempta quarta : et amplius* (1).

(1) La formule *Et amplius* signifie : *Et causa amplius non proponatur.* On l'emploie quand la décision a obtenu le suffrage unanime de tous les EE. Cardinaux de la Congrégation.

Cela posé, nous répondrons à la question par les conclusions suivantes :

I. La loi civile relative aux nouveaux cimetières ne peut supprimer le droit que les saints canons accordent aux fidèles d'avoir un tombeau de famille dans une église ; elle empêche seulement la déposition matérielle du corps dans ce tombeau particulier (1).

II On doit, même dans les conditions actuelles, considérer comme subsistant le droit de se choisir une sépulture dans une église; et, selon les règles canoniques, c'est dans l'église choisie par le défunt que doit se faire toute la cérémonie des funérailles, sauf réserve de la *quarte funéraire* pour la paroisse.

III. Si le défunt n'a exprimé aucun désir, les funérailles doivent avoir lieu dans l'église où est le tombeau de ses ancêtres, ou bien dans l'église paroissiale, s'il n'a pas de tombeau de famille; car, dans ce dernier cas, son silence fait présumer qu'il a voulu se soumettre aux prescriptions du droit commun.

IV. Si les parents ou héritiers en ont disposé autrement, l'église qui a fait l'enterrement doit restituer tous les revenus à qui de droit, c'est-à-dire à l'église qui possède le tombeau de famille, déduction faite de la *quarte funéraire* pour la paroisse, ou bien à la paroisse elle-même, s'il n'y a pas de tombeau de famille (2).

(1) La loi civile est *juste* ou *injuste*. Si elle est *juste* et fondée sur un motif sérieux, comme pourrait être le motif de *salubrité publique*, elle ne peut avoir d'autre effet que celui qu'elle a en vue, c'est-à-dire d'empêcher le dépôt de nombreux cadavres dans les églises ou cimetières des villes : elle laisse donc subsister tout ce qui, dans le droit de sépulture privilégiée, ne se rapporte pas à ce point. Si la loi est *injuste*, c'est-à-dire si la défense émanant du pouvoir civil est purement arbitraire, vexatoire, et non motivée, elle ne peut ôter aux fidèles l'usage d'un droit que les SS. Canons leur accordent, ni aux églises la faculté de donner asile aux corps des défunts. Car l'Eglise et les fidèles sont exempts de la juridiction laïque en ce qui concerne les choses spirituelles. Il y aurait donc lieu dans ce cas d'appliquer la règle suivante : *Non præstat impedimentum, quod de jure non sortitur effectum.* (*Regula juris* 52 in VI.°)

(2) Dans toutes ces conclusions, nous nous sommes placé au point de vue du droit commun. Mais nous faisons observer de nouveau que, dans cette matière, les coutumes locales peuvent facilement prévaloir, comme l'insinue fréquemment le texte même des Décrétales.

DEUXIÈME QUESTION.

Le droit qu'a le curé d'administrer les derniers sacrements aux habitants de sa paroisse et de les enterrer, peut-il être limité par une coutume qui constituerait un privilége d'exemption pour certaines classes de personnes, par exemple pour le chapitre d'une église cathédrale?

EX S. CONGREGATIONE CONCILII.

Administrationis sacramentorum et funerum.

Die 8 *julii* 1865 *et* 16 *febr.* 1867.—*Conc. Trid., sess.* 24, *c.* 13 *et sess.* 25, *c.* 13 de Reform.

Le chapitre de l'église cathédrale de N... a été érigé conformément aux règles qui ont présidé à la restauration des chapitres en France, après la concordat de 1801. Les statuts capitulaires portent entre autres articles : Art. I. *Capitulum ecclesiæ cathedralis constat octo canonicis et duobus vicariis generalibus episcopi.* Art. IV. *Parochus B.* (le curé de la cathédrale) *et rector seminarii locum obtinent inter canonicos, quando choro intersunt.* Art. XV. *Exequiæ, baptismi, matrimonia, officia et prædicationes ordinariæ fient a parocho vel ejus vicariis.* Or l'évêque rapporte ce qui suit à la Congrégation du Concile :

Depuis douze ans une controverse existe entre le chapitre et le curé touchant l'administration des derniers sacrements aux chanoines et leur enterrement, le chapitre voulant se réserver ces deux droits au détriment du curé qui les revendique. En 1861, un chanoine titulaire étant venu à mourir, la discussion fut si vive que le chapitre se divisa : trois chanoines s'étant déclarés pour le curé, il ne resta plus du côté du chapitre qu'une faible majorité.

L'affaire soumise au jugement de la S. Congrégation, fut examinée une première fois le 8 juillet 1865 ; mais comme certains points douteux avaient besoin d'être éclaircis, elle dut être proposée de nouveau, et voici les principaux chefs de preuve qui furent allégués de part et d'autre dans la dernière discussion qui eut lieu le 16 février 1867.

I. En faveur du curé. — 1° Le curé possède, à l'exclusion de tout autre, le droit d'administrer les derniers sacrements à ses paroissiens. *Religiosi qui clericis aut laicis sacramentum Unctionis Extremæ vel Eucharistiæ ministrare præsumunt, non habita super his parochialis presbyteri licentia speciali... excommunicationis incurrant sententiam.* (Clem. I, *de Privilegiis.*) Or quiconque habite le territoire de la paroisse est par là-même paroissien. C'est le sentiment de la Congrégation elle-même : « An parocho cathedralis Eugubii licitum sit « subministrare sacramenta quibuscumque clericis et sacerdotibus in- « firmis et in alienis parochiis etiam morantibus, an vero pertineat « privative ad proprium parochum domiciliarium ? » Resp. « *Nega- « tive, et spectare privative ad parochos domiciliarios.* » (In Eugubina, die 2 april. 1729.)

2° De même pour l'enterrement, le droit du curé est indubitable, chaque fois que le défunt n'a ni tombeau de famille, ni sépulture particulière choisie par lui. Il n'y a pas d'exception en faveur des chanoines; car à cette question : « An et ad quem spectat jus deferendi « stolam, aqua benedicta aspergendi cadaver, et præcinendi antiphonam *Exultabunt Domino* in funeribus canonicorum ecclesiæ cathedralis in « casu ? » la S. Congrégation a répondu : « *Affirmative ad parochum « defuncti.* » (In Callien., die 20 decemb. 1828.)

3° Quant à la coutume, on ne peut l'invoquer que quand elle est *immémoriale* ou légitimement *prescrite* par une possession de quarante ans. Or, dans l'espèce, elle ne peut être immémoriale, puisque les chapitres de France ayant été supprimés *cum suis juribus, privilegiis ac prærogativis cujuscumque generis* par la bulle *Qui Christi*, le chapitre actuel ne date que de 1802. De plus elle n'a pas pour elle la prescription quadragénaire ; car les sacrements ne sont presque jamais administrés aux membres du chapitre par un chanoine, mais par le vicaire général ; et les chanoines honoraires ont été le plus souvent enterrés par les différents curés de la ville. D'ailleurs les statuts capitulaires de 1802 attribuent au curé et à ses vicaires le droit d'administrer les derniers sacrements et de présider aux obsèques, et cela sans aucune réserve concernant les chanoines.

II. En faveur du chapitre. — 1° Le défenseur du chapitre prétend que les chanoines en quelque lieu qu'ils habitent, sont réellement paroissiens de leur église, cathédrale ou collégiale. La S. Congrégation elle-même s'est appuyée évidemment sur ce principe dans sa décision *in Derthonen.* die 3 decemb. 1718 : « Dubium xv. An canonicus ec- « clesiæ collegiatæ habitans in domo sita intra fines alterius parœciæ... « teneatur in ultima infirmitate recipere sacramenta ab ecclesia colle- « giata, vel potius a parocho domicilii? » Resp. « Ad xv. *Affirma- « tive quoad primam partem, negative quoad secundam* (1). »

2° *En fait,* la coutume sur laquelle s'appuie le chapitre est universelle et constante en France. Elle n'a pas été abolie par le Concordat, car le cardinal Caprara, après avoir ordonné la restauration des chapitres, termine par ces mots : « In ipsis autem statutis vel condendis vel im- « mutandis usuum ac consuetudinum laudabilium antea vigentium « ratio habeatur. » Et quoique les statuts du chapitre gardent le silence sur ce point, la coutume n'en a pas moins été observée en France, sans aucune réclamation.

3° *En droit,* tout s'accorde à prouver qu'une telle coutume est louable et digne d'être maintenue. Un chanoine titulaire ou honoraire est en danger de mort, il demande à ses vénérables frères les dernières consolations de la religion; le chapitre se rend processionnellement à sa

(1) On ne peut tirer quelque lumière des résolutions de la S. Congrégation, qu'à la condition de bien connaître les faits auxquels elles se rapportent; autrement les réponses contradictoires que l'on rencontre dans les collections ne feraient qu'augmenter les perplexités du canoniste. Ainsi la décision *in Derthonen.* contredit celle qui a été alléguée par le curé *in Eugubin.* et beaucoup d'autres qui, comme celle-ci, répondent : « Jus administrandi sacramenta canonicis et beneficiatis ec- « clesiæ cathedralis infirmis et habitantibus in alienis parœciis, spectare « ad parochum domicilii seu habitationis, non vero ad parochum ecclesiæ « cathedralis. » Il faut nécessairement supposer que la réponse *in Derthonen.* a été donnée en raison d'une coutume immémoriale ou d'une prescription légitime. Et en effet, la cause ayant été proposée de nouveau à la suite d'un appel, sur le même doute xv : *An standum in decisis?* la S. Congrégation répondit : *Quoad* xv *examinentur testes formiter, et interim servetur sententia anni* 1649. Il s'agissait donc d'une coutume dont l'existence devait être prouvée par des témoins, et qui peut-être avait déjà pour elle le bénéfice d'une sentence antérieure.

demeure pour assister à l'administration du Viatique et de l'Extrême-Onction faite par le vicaire général ou le doyen. Enfin, le chanoine de semaine officie aux funérailles solennelles qui se font à la cathédrale avec le concours de tout le chapitre. Rien de plus convenable et de plus édifiant que cette coutume, qui contribue à relever la pompe extérieure des cérémonies du culte, tout en entretenant la charité fraternelle parmi les membres du chapitre.

DUBIA :

I. *An et cui jus competat administrandi ultima sacramenta canonicis titularibus et honorariis in paræcia B. habitantibus in casu?*

II. *An et cui competat jus levandi corpus canonici in paræcia B. habitantis, et ad ecclesiam cathedralem, et inde ad publicum cœmeterium ducendi in casu?*

Et quatenus AFFIRMATIVE *favore capituli :*

III. *An parochus B. in funeribus canonicorum in sua paræcia decedentium intervenire possit cum stola et pluviali in casu?*

RESP. :

Ad I. *Affirmative favore capituli quoad canonicos titulares : quoad canonicos honorarios, coadjuventur probationes.*

Ad II. *Affirmative in omnibus favore capituli ut in primo.*

Ad III. *Negative.*

D'où nous pouvons conclure, en réponse à la question :

I. Quoique le droit du curé sur tous les habitants de sa paroisse soit certain et indubitable, une coutume louable résultant d'une pratique constante peut quelquefois y déroger. Telle est en particulier la coutume des chanoines de France relative à l'administration des derniers sacrements et aux enterrements. Dans ce cas, le curé, comme tel, ne peut intervenir en aucune façon.

II. Le privilége résultant soit du texte des statuts, soit de la coutume, est indiscutable en ce qui concerne les chanoines titulaires ; il peut être douteux, comme dans l'espèce, pour les chanoines honoraires, et surtout pour les autres prêtres attachés à quelque titre que ce soit

au service du chapitre: alors toute la difficulté réside dans les preuves à donner de la légitimité et de l'ancienneté de la coutume.

TROISIÈME QUESTION.

Le curé et les autres prêtres qui assistent aux enterrements, et reçoivent pour cela des honoraires, sont-ils tenus de prendre part personnellement aux chants, à la psalmodie de l'office et aux autres prières pour le défunt ?

EX S. CONGREGATIONE RITUUM.

Petrocoricen.

Dubium. « Utrum parochus, aliique sacerdotes exequiis mortuorum, « officiisque quotidianis pro iisdem assistentes, ac pro ea functione sti- « pendium accipientes, teneantur per se officium defunctorum per- « solvere; ita ut solummodo assistentes, et non canentes, vel psallentes, « fructus non faciant suos: an vero sufficiat ut assistant, et schola of- « ficium persolvat, ipsis interea pro suo lubitu alias preces fundentibus, « v. g. breviarium recitantibus pro sua quotidiana obligatione? »

Resp. *Affirmative quoad primam partem ; negative quoad secundam.* Die 9 maii 1857.

Cette réponse est si claire que toutes les collections la rapportent sans aucun commentaire; les auteurs élémentaires eux-mêmes la citent comme très-décisive (1). Du reste, elle ne fait que rappeler une obligation analogue à celle qui est imposée aux chanoines. Ceux-ci ne peuvent se contenter de la simple assistance au chœur, mais sont tenus de chanter et de psalmodier les heures canoniales, ou, s'ils n'ont pas satisfait à ce devoir, de restituer une partie du revenu de leur prébende proportionnelle à l'omission. La raison en est que le chœur a été institué précisement pour le chant et la psalmodie de l'office divin: « Negari profecto nequit, dit Benoît XIV, quod, cum chorus ad ca- « mendas psallendasque horas canonicas institutus fuerit, eique non

(1) Cf. *Acta S. Sedis*, vol. III, p. 576 ; *Prælectiones Juris canonici*, auctore Icard, tom. II, p. 485, etc., etc.

« solum inferiores ministri et cantores, sed ipsi quoque Ecclesiarum ca-
« nonici, ex eorum officio debito, assistere teneantur ; hi etiam ad canen-
« dum et ad concinendum inferiorum ministrorum Deo psallentium vo-
« cibus, *ex ipsa eorumdem officii natura*, tenentur. » (*de Synodo* lib. XI, c. III.)

De même, on peut dire que le chant ou la récitation des psaumes et autres prières pour le défunt sont la partie *essentielle* de l'assistance demandée au curé et aux prêtres. On objectera peut-être que le fondateur d'une prébende canoniale pourrait, à la rigueur, dispenser le titulaire de la récitation de l'office au chœur, et n'exiger de lui que la présence matérielle ; on dira que le souverain Pontife pourrait, dans certains cas, dispenser les chanoines de la psalmodie, et même de l'assistance au chœur. Mais peut-on en conclure que, dans les funérailles, la présence matérielle des prêtres suffit, du moins quand l'intention manifeste ou présumée des parents est de ne demander leur concours que pour la pompe extérieure, sans s'inquiéter de faire prier pour le défunt ? Le texte que nous avons cité paraît exclure formellement toute interprétation de ce genre. Il est difficile d'admettre une pareille intention. Que si elle existait, le prêtre devrait évidemment le considérer comme non avenue. Le prêtre est, avant tout, l'homme de la prière, et comme tel il ne peut que prendre part aux prières liturgiques pour la récitation desquelles l'Église lui assigne des honoraires. La violation d'un contrat entraîne l'obligation de restituer. Or il existe entre les ministres de Dieu et les fidèles un quasi-contrat dont S. Augustin exprime ainsi la formule : « Sumite a nobis spiritua-
« lia, et date nobis carnalia. » Le Psalmiste avait le premier mis dans la bouche des lévites ces paroles dont le texte de S. Augustin n'est que l'interprétation : *Sumite psalmum, et date tympanum.* (Psalm. LXXX, 2) Et saint Paul a dit dans le même sens : *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si nos carnalia vestra metamus ?* (I Cor. IX, 11.)

N. FRIZON,

professeur de Droit canon.

CORRESPONDANCE.

—

I. — *Questions des vœux simples et des vœux solennels.*

MONSIEUR LE RÉDACTEUR.

Avant de répondre à la lettre du R. P. Ballerini, publiée dans le N° de décembre dernier (p. 564), j'ai désiré voir la deuxième édition romaine du *Compendium theologicæ moralis*, et me rendre compte des modifications que le savant annotateur du P. Gury a fait subir à son travail sur le point particulier qui nous divise. Le tome Ier a maintenant paru. La note sur les vœux simples et les vœux solennels a été modifiée sur quelques points, et a reçu de nouveaux développements : ainsi a disparu la formule de citation qui nous avait paru « tant soit peu énigmatique » ; le nom de Sanchez a été effacé, et la doctrine de Suarez est présentée d'une manière plus exacte, sinon complètement satisfaisante. Il est vrai que le R. P. Ballerini ne croit pas devoir l'adopter. Voici comment il s'exprime à ce sujet : « Quandoquidem de Suarezii doctrinis sermo incidit, illud juverit obiter innuere *nequaquam opus esse illam quoque eximii doctoris amplecti sententiam* qua statuit naturam seu essentiam solemnitatis votorum consistere in virtute irritandi quosdam actus votis contrarios seu, ut ipse loquitur (*de Statu relig.*, l. II, c. 14, n° 10), *in vi inhabilitandi personam ad effectus quosdam morales*, nempe efficiendi ut solemniter professi sint incapaces contrahendi matrimonium..... Quæ quidem opinio cum solidæ cuipiam rationi non innititur, tum multis difficultatibus et incommodis iisque non levibus laborat. »

Et cependant cette doctrine que le savant annotateur de Gury déclare ne reposer sur *aucun* fondement solide, Suarez affirme qu'elle est la doctrine la plus commune, *communior*, et il la regarde comme absolument vraie, *quæ nobis omnino vera videtur*. Cette même doctrine

est, d'après Sanchez, basée sur de telles raisons et de telles autorités, qu'il ne serait point permis de s'en écarter : *Adeo urgent et auctoritas Pontificum et rationes pro secunda (hac) sententia allatæ, ut ab ea minime recedendum putem, sed ea omnino tenenda est tanquam probabilior et decretis Pontificum congruentior.* (*De Matrim.*, l. VII, disp. 25, n° 7.) Ces décrets des Pontifes sont connus de nos lecteurs ; ils définissent que la *solennité* des vœux a été introduite par la seule discipline ecclésiastique, *voti* SOLEMNITAS *ex sola Ecclesiæ institutione est inventa.* Voici maintenant comment le R. P. Ballerini interprète ces décrets : *Dummodo teneas inhabilitatem ad matrimonium quæ solemni voto est annexa ab Ecclesiæ institutione repetendam esse,* RECTISSIME *illam inter solemne ac simplex votum differentiam quam communiter a DD admissam diximus retinere ipso quoque Suarezio judice potes* (1). — Ainsi dit la note dans ses nouveaux developpements. Le Révérend Père « suppose et il lui paraît indubitable » que là-dessus nous sommes avec lui en parfaite communauté de sentiment : *Cum magno, nihil dubito,* nous a-t-il fait l'honneur de nous écrire (*Revue*, l. c.), *animi tui solatio disces nullam ea de re inter nos ejusdem matris Ecclesiæ catholicæ filios pugnam existere.* Le savant théologien n'a pu sans doute lire de notre modeste dissertation, que les quelques lignes où nous nous sommes cru autorisé, « zelo duntaxat sanioris doctrinæ », à relever un passage de ses annotations.

Au reste, nous sommes heureux d'avoir pu, même en un point aussi minime, contribuer au perfectionnement d'un livre qui se trouve en tant de mains, et qui exerce une aussi grande influence. Nous souhaitons le même succès aux observations d'un théologien belge sur une autre question de théologie morale (2).

Agréez, etc. L'abbé A. E.

(1) Il s'agit ici du sentiment, d'après lequel la différence qui sépare le vœu solennel du vœu simple serait analogue à la distinction entre un mariage valide et de simples fiançailles. Comme nous ne voulons pas insister plus qu'il ne convient sur une question qui peut ne pas intéresser au même point tous les lecteurs de la *Revue*, nous leur laissons à vérifier jusqu'à quel point est soutenable ce que le R. P. Ballerini affirme ici du docte Suarez.

(2) Voir *Nouvelle Revue théologique*, n° 1.

II. — *Prétendues rectifications.*

M. l'abbé Maurice, ancien curé de Neuvizy, nous adresse la lettre suivante, dans toutes les formes légales, avec sommation de l'insérer dans notre plus prochain numéro. Nous ferons remarquer que l'huissier ne l'a remise dans nos bureaux que le *premier avril.*

Nous aurions pu refuser l'insertion, attendu que nous n'avions ni nommé, ni désigné M. Maurice, et que d'ailleurs sa lettre n'est pas une réponse à l'article de la *Revue*, mais bien aux actes du procès, fidèlement résumés par notre collaborateur, ou plutôt par les *Acta S. Sedis*, dont il n'a fait que reproduire et abréger le travail. S'il y a une ou deux inexactitudes dans le compte-rendu, ce sont celles-ci : Les *Acta* et la *Revue* ont dit que le curé de Neuvizy *fut transféré* à une autre paroisse *le* 30 *avril* 1864. Il paraît que ce jour-là il fut seulement *averti* de sa translation prochaine, et que *cette translation eut lieu d'une manière effective le* 21 *juin.* — En outre, à son retour de Rome, M. l'abbé Maurice n'était pas *muni* d'une lettre de recommandation pour son archevêque, mais cette lettre avait été envoyée *directement* et *à son insu.*

Voilà les erreurs que M. Maurice s'amuse à relever. Donnons-lui acte de ces rectifications. Tout le reste passe par-dessus notre tête et vise plus haut. Répétons-le : notre collaborateur a fidèlement résumé les faits et les éléments de la cause. M l'abbé Maurice ne le nie pas au fond, et c'est par un étrange abus des lois du langage et un procédé dont nous aurions bien droit de nous plaindre, qu'il parle des nombreuses inexactitudes et des erreurs très-graves que renfermerait selon lui l'article en question. Non, ce n'est pas contre la *Revue* que M. Maurice s'inscrit en faux : c'est contre les actes du procès, c'est contre les faits qui ont motivé la sentence. *Falso allegata et probata*, dit-il. Soit, mais c'est devant la S. Congrégation qu'il fallait porter ces dénégations, avec les preuves à l'appui, au lieu de recommencer devant le public un procès perdu au tribunal du Saint-Siége.

Pour couper court à toute difficulté, nous donnons le texte de la

lettre, en regrettant que M. Maurice n'ait pas su garder le silence, qui était si bien dans son rôle.

Avant de publier ce *factum*, nous avons, comme c'était notre devoir, soumis l'affaire et communiqué la pièce à Mgr l'Archevêque de Reims. Le vénérable prélat nous a fait l'honneur de nous répondre, par l'organe de M. Juillet, son vicaire général, en nous priant d'insérer ces quelques lignes :

« Monseigneur l'Archevêque tient à vous affirmer qu'en ce qui le « concerne il y a dans la pièce des allégations tout-à-fait contraires à « la vérité. Du reste, le nouvel archevêque n'a point eu à s'occuper « officiellement de ce conflit. Il n'a point voulu juger de nouveau l'af- « faire au fond, parce qu'il n'a point cru convenable d'évoquer cano- « niquement à son tribunal les décisions de son vénérable prédéces- « seur, Mgr le cardinal Gousset. Ces décisions ressortissent à un tri- « bunal supérieur.

« D'ailleurs, l'appel était fait au Saint-Siége par M. Maurice, et « c'est Rome qui a prononcé. »

Laissons maintenant parler M. Maurice, puisqu'il y tient.

E. Hautcœur.

Neuvizy, 20 février 1869.

Monsieur le Rédacteur en chef,

Il y a dans la livraison de novembre de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, livraison qui n'est en ma possession que depuis peu de jours, un compte-rendu du procès que j'ai soutenu à Rome, et dans lequel j'ai succombé au principal, par sentence du 3 juillet de l'an dernier. Ce compte-rendu renferme, à votre insu sans doute, non-seulement de nombreuses inexactitudes, mais des erreurs très-graves, et gravement préjudiciables à ma réputation et à l'honneur du pèlerinage de Neuvizy que j'ai dirigé pendant vingt-neuf ans.

Usant du droit que la loi me confère, j'exige l'insertion de la rectification suivante dans la susdite *Revue :*

Les inexactitudes de votre compte-rendu sont au nombre de vingt-

cinq qui toutes se groupent autour de quatre principales dont le caractère est celui que je viens d'indiquer.

Je commence par ces dernières ; pour plus de méthode et pour mieux rétablir la vérité des faits, je reproduirai textuellement votre compte-rendu, en me contentant d'annoter chaque inexactitude au bas des pages ; enfin je terminerai, comme c'est mon droit aussi, par quelques mots de réflexion sur vos conclusions.

Je me suis assuré que cette rectification ne dépassera pas la mesure que la loi m'attribue, je veux dire qu'elle ne sera pas plus du double de l'article à rectifier.

I.

« L'église paroissiale d'un village de 250 habitants environ, pos-
« sède une image de la sainte Vierge qui est en grande vénération
« dans les contrées voisines, et que de nombreux pèlerins vont visiter.
« Le prêtre N., curé de cette paroisse depuis 1835, avait contribué
« beaucoup par son zèle à étendre ce pèlerinage. Mais, en même
« temps, des abus s'étaient produits (1) ; un grand concours avait lieu
« à l'époque des neuvaines annuelles de mai et de septembre (*a*), on
« organisait des trains de plaisir (2), il y avait une sorte de foire (3),

(1) Première assertion générale complétement erronée, comme la suite le fera voir.

(*a*) Il y a ici une omission qui n'est pas sans importance. De riches indulgences obtenues du souverain Pontife par le canal canonique de la curie, encourageaient ces grands concours et avaient contribué à les développer.

(2) Deuxième erreur ; on *n'organisait pas de trains de plaisir*. L'Administration du chemin de fer de la ligne des Ardennes, *sans ma participation*, abaissait le prix des places aux jours des grands concours de fidèles à Neuvizy. Elle en faisait autant pour le pèlerinage de Saint-Walfroy, sans que personne ait songé à en faire un crime au vénérable directeur de Saint-Walfroy, et sans qu'on ait songé à appeler cela *train de plaisir*.

(3) Troisième assertion erronée. Il n'y a jamais eu *aucune sorte de foire aux neuvaines* ni au *pèlerinage de Neuvizy*. Il y en a partout ailleurs dans le diocèse ; il y en a à Saint-Remi de Reims, à Sainte-Anne de Rethel à Saint-Basle de Verzy, etc., etc., même à Saint-Walfroy, deux fois par année. A Neuvizy seulement, au pèlerinage de Neuvizy seulement, il n'y

« des saltimbanques (4), *etc.* (5), et l'on comprend que tout cela ne « favorisait ni la piété ni les mœurs (6). En outre, le curé voulait « établir, *contrairement* à la volonté de l'Archevêque (7), une commu-

a jamais eu aucune sorte de foire ; on n'y vendait que de pieuses images, des livres de piété, et des chapelets comme à Notre-Dame de Liesse et à Ars : rien de plus, rien de moins.

(4) *Il y avait des saltimbanques.* Quatrième assertion fausse. Il n'y avait pas de saltimbanques aux pèlerinages ni aux neuvaines à Neuvizy ; il y en a partout ailleurs dans le diocèse, aux pèlerinages de Saint-Remi, de Sainte-Anne de Rethel, de Saint-Basle de Verzy, etc., etc., même à Saint-Walfroy deux fois par an ; jamais on n'en a fait un crime aux curés directeurs de ces fêtes ou pèlerinages. A Neuvizy seulement, il n'y en avait pas. Douze ans avant qu'il fût question de ma translation, des saltimbanques avaient essayé d'attirer la foule autour d'eux ; et, dans cette immense multitude de pèlerins, ils ne trouvèrent personne, et ne revinrent plus. Il nous a fallu de grands efforts, à M. Jullion et à moi, pour préserver le pèlerinage de Neuvizy de ces sortes de mélanges profanes, et surtout la bénédiction de Dieu. Mais il en a été préservé.

(5) *Etc.* Qu'y a-t-il sous cet *etc.* ? Je l'ignore, mais c'est la cinquième assertion erronée. Veut-on dire qu'il y avait au pèlerinage et aux neuvaines de Neuvizy *des danses* peut-être, comme il y en a aux autres pèlerinages du diocèse, à Saint-Remi de Reims, à Sainte-Anne de Rethel, à Saint-Basle de Verzy, etc., même à Saint-Walfroy deux fois par année ? Si c'est cela qu'insinue l'*etc.*, c'est une erreur. A Neuvizy seulement, on ne dansait pas au pèlerinage ni aux neuvaines. Il y a plus : à Neuvizy, j'avais amené par persuasion la jeunesse paroissiale à renoncer à ce divertissement souvent dangereux, et les jeunes gens de la paroisse ne dansaient qu'une seule fois par an, à la fête patronale.

(6) Sixième assertion bien grave et tout-à-fait erronée. Comme tout cela n'a jamais existé, la foi ni les mœurs n'en ont point été altérées.

Du reste, la paroisse de Neuvizy était citée comme modèle pour la foi et les mœurs dans toute notre région, et j'ai là-dessus, outre la notoriété publique, les témoignages écrits de trois curés voisins, très-dignes et irréprochables. Un crime ou une funeste aberration qui fait involontairement trembler pour la foi et les mœurs, c'est le suicide. Durant vingt-neuf ans que j'ai été à la tête de la paroisse de Neuvizy, il ne s'est pas produit un seul cas de suicide ; depuis trois ans, deux ans après que la parole de feu M. Jullion ne se fait plus entendre à Neuvizy, il y a eu plusieurs cas de suicide, le suicide est devenu comme épidémique dans le pays. Je n'en fais pas, bien entendu, un crime à mon successeur, je constate simplement le fait.

(7) *Contrairement à la volonté de l'archevêque, établir une communauté.* Septième assertion doublement erronée. Deux lettres ont été écrites sur ce point au curé par l'archevêque. Dans la seconde, l'archevêque se déclare satisfait. La prétendue communauté existe aujourd'hui ; c'est-à-dire que trois personnes vivant ensemble, sans costume religieux, soignent,

« nauté de femmes ayant pour but de recevoir et de soigner les « pèlerins.

« Au mois d'août 1863, Mgr l'Achevèque adressa au curé les plus « sévères admonestations sur sa manière d'agir, et lui annonça qu'au « moindre sujet de plainte qui se produirait encore, il le retirerait de « cette paroisse. Diverses lettres furent échangées entre N. et la « curie épiscopale (*b*).

« Les offrandes des pèlerins étaient dissipées en pompes vaines et « profanes (8), au lieu d'être employées pour les nécessités pressantes « de l'église et de la sacristie (9). Les statuts diocésains relatifs aux « prédicateurs n'étaient point observés (10). Ceux qu'on employait

au besoin recueillent des pèlerins pauvres, visitent les malades à Neuvizy et aux environs, ensevelissent les morts, et veillent auprès d'eux. Ni le curé, ni l'archevêque ne songent aujourd'hui à tourmenter ces vraies chrétiennes.

(*b*) Sans que l'archevêque précisât absolument rien, sauf la prétendue communauté de femmes.

(8) *Les offrandes des pèlerins étaient dissipées en pompes vaines et profanes.* Huitième assertion complétement erronée. Un seul centime des offrandes des pèlerins ne fut jamais non-seulement *dissipé*, mais même dépensé en pompes, non-seulement vaines et profanes, mais même en pompe religieuse extérieure. La seule pompe religieuse extérieure consistait en deux processions autorisées par l'ordinaire, hors de l'église. Jamais un centime ne fut dépensé pour cela. Jamais un centime, soit des offrandes, soit des ressources de la Fabrique, ne fut dépensé pour ces processions. Les habitants ornaient spontanément et à leurs frais deux reposoirs, l'un sur le passage, l'autre au but de la procession.

(9) Neuvième assertion erronée. Toutes les offrandes des pèlerins qui ne furent point abondantes avant les dernières années, toutes sans exception ont été employées pour les nécessités et l'ornementation de l'église, et au moment où je fus frappé, il y avait trois mille francs d'économie en caisse, outre les joyaux, ainsi que les comptes l'établissent et qu'il fut constaté soigneusement en présence et avec le concours du maire de Neuvizy, de tout le conseil de Fabrique et de deux curés voisins, par un vicaire général député *ad hoc.*

(10) Dixième assertion erronée. Depuis que les statuts s'occupèrent de cette matière, et même avant qu'il y eût rien de statué, je demandais à la curie M. Jullion, le seul prédicateur qui vînt chaque année pendant dix-huit ans. La dernière année, en 1864, voyant, sans qu'on eût osé me l'écrire, qu'on ne voulait plus de M. Jullion je demandai le prédicateur qu'il plairait à l'archevêché d'envoyer. On ne m'en accorda aucun, et je ne fis prêcher personne. Les statuts n'étaient donc pas violés.

« donnaient de légitimes sujets de plainte en déclamant contre l'au-
« torité ecclésiastique (11).

« Ces griefs persistant toujours et venant s'accumuler (12), le curé
« fut transféré à une autre paroisse, le 30 avril 1864 (13) ; mais il
« refusa obstinément de s'y rendre, soutenant que cette translation
« était injuste et anticanonique. L'archevêque lui signifia d'obéir sous
« peine de suspense, et enfin, tous les moyens de douceur étant
« épuisés, le 18 juillet, il fulmina cette censure, ajoutant etc.

« Le curé interjeta immédiatement appel au Saint-Siége, et la
« supplique ayant été envoyée à l'archevêque *pro informatione et*
« *voto*, il répondit en ces termes : *Vera causa quæ impulit ad aliam*
« *dicto N. parochiam assignandam, fuit probata illius inscitia ge-*
« *rendæ ac dirigendæ piæ peregrinationis modo menti sanctæ Eccle-*
« *siæ consentaneo ; quia occasione festorum B. Mariæ Virginis*
« *conventus profanos magis quam religiosos concitaret, et quidem*
« *ad extremam hujusmodi consilii rationem devenire nolui, nisi post*
« *iteratas monitiones paternas et regulas agendi præscriptas, quas*
« *omnes parvi æstimavit* (14).

(11) *Ceux qu'on employait*, etc. Onzième assertion erronée. On n'en employait qu'un depuis dix-huit ans, je l'ai dit. C'est donc à lui que s'applique ce qui est dit ici. Le vénérable M. Jullion, le seul poursuivi dans toute cette affaire, est au-dessus de ces attaques. Je n'ai pas ici à le défendre, et c'est inutile pour ceux qui le connaissent.

(12) Aucun de ces griefs n'étant réel, ils ne persévèrent pas. C'est donc la douzième assertion erronée.

(13) Treizième assertion erronée. Le 30 avril on m'annonça qu'on me transférerait *dans le courant de l'été*. On ne me transféra pas ce jour-là, mais le 21 juin.

(14) Il y a dans cette réponse de la curie autant d'erreurs que de mots. Nous ne les attribuons pas au défunt archevêque, mais aux faux renseignements qu'il avait reçus. Mon incapacité est prouvée en ce que (*probata inscitia quia*), à l'occasion des fêtes de la B. V. Marie, je provoquais des réunions profanes plutôt que religieuses ; or, il a été prouvé que les grands concours du seul pèlerinage de Neuvizy n'avaient absolument rien de profane : ni foire, ni saltimbanques, ni quoi que ce soit.

Quant aux *monitions paternelles* et aux *règles de conduite tracées*, j'ai obéi à tout ce qui m'avait été prescrit ; il n'y eut qu'un seul objet déterminé dans les lettres de Monseigneur : c'est que je ne devais pas prendre, en septembre 1863, ni en mai 1864, de prédicateur, et je n'en ai pas pris.

« Peu après, le prélat faisait part au Saint-Père de la douleur ex-
« trême que lui causaient deux de ses prêtres ; l'un le curé N... en
« s'opposant à son autorité, et en répandant en secret, sous prétexte
« d'appel au Saint-Siége, un écrit répréhensible et pour la forme, et
« pour le fond ; l'autre, en dénigrant l'épiscopat en général, et notam-
« ment le chef du diocèse dont il taxait comme arbitraires la conduite
« et les décisions (15). Le curé N. s'étant rendu à Rome, la Sacrée
» Congrégation lui persuada de retirer son appel, et de faire acte de
« soumission à son archevêque (16). Elle lui donna pour ce dernier
« une lettre de recommandation (17).

« De retour en France, il ne fit point la démarche à laquelle il
« s'était engagé (18). Néanmoins, le prélat lui fit savoir qu'il était prêt

(15) Quinzième assertion erronée, en ce que le fait des plaintes de la curie n'eut pas lieu alors, mais plusieurs mois après, et alors que je fus revenu de Rome. Je partis pour Rome le lendemain du jour où mon *Mémoire* fut achevé d'imprimer : tous les exemplaires étaient à Paris, où j'en pris trente en passant; je ne pouvais donc les avoir répandus dans le public avant mon départ. Un seul exemplaire fut confié par moi, à Paris, à Mgr Parisis qui le communiqua de la même façon à Son Excellence le Nonce apostolique, seulement quelques heures, et ce fut alors tout. Je répandis mon *Mémoire* à mon retour de Rome, non en secret, mais publiquement.

(16) Seizième assertion erronée. Mgr Stanislas Svegliati, de la part de la Sacrée Congrégation et de Notre Saint-Père le Pape, par l'intermédiaire de M. Palliotta, m'exhorta à la paix, selon l'esprit qui convient à un bon prêtre vis-à-vis de son évêque, à un accord pour lequel chacun devait faire des sacrifices, mais sans un mot de blâme au sujet de mon appel. Il me dit : *Res concorditer componatur;* il ne me dit point : Il vous est enjoint d'accepter les conditions de votre archevêque, quelles qu'elles soient.

(17) Dix-septième assertion erronée. *La S. Congrégation ne me donna pas de lettre.* Le cardinal préfet écrivit directement à l'archevêque, après mon départ de Rome, une lettre dans laquelle il lui disait que, faisant preuve d'une docilité singulière et d'un cœur doux, j'avais consenti à retourner en France, et il exhortait l'archevêque à m'accorder le plus possible.

(18) Dix-huitième assertion erronée, et surtout renfermant une omission et une insinuation très-graves. D'abord 1°, je ne m'étais point engagé à faire une *démarche.* J'étais revenu avec ces mots : *Res concorditer componatur;* et j'ignorais même que le Préfet de la S. Congrégation eût écrit ou dût écrire. Je montrai mon bon vouloir pour la paix en faisant proposer à M. le vicaire-général qui était à Rome de revenir de compagnie. Il n'accepta point. S'il avait accepté, il m'eût probablement conduit à

« à lui rendre ses pouvoirs pour tout le diocèse, à l'exception de la « paroisse d'où il avait été éloigné (19) . . . . . .

« Il affirmait dans ce nouveau *factum* que son premier mémoire « avait été jugé favorablement à Rome, quant à ses tendances et à son « esprit, que lui N., avait accepté une conciliation proposée par le Saint-« Siége, en vertu de laquelle il devait être rendu à sa paroisse, avec « la faculté de donner suite à son projet d'hospice pour les pèlerins et « de se servir comme prédicateur de X., que l'autorité diocésaine lui « avait autrefois défendu d'appeler (20).

Monseigneur en arrivant à Reims, et la paix se serait faite sans doute, car je n'aurais pas eu le temps d'être informé de ce qui se passait.

L'insinuation consiste 2° à me donner, dans ce passage, comme un homme qui promet une chose à Rome et n'y tient pas à son retour en France, tandis que la curie est donnée dans le même passage comme faisant plus qu'elle n'était tenue de faire. Et cela 3° à cause de l'omission de ce qui suit : La curie proclamait tout haut et faisait dire partout, non pas qu'il y avait un concordat à faire, mais que j'avais perdu mon procès sur tous les points, et en même temps elle frappait le vénérable M. Jullion, *à cause de moi*. Voilà la vérité. Sans cela, du reste, assurément, je me serais rendu près de mon archevêque, et dans l'esprit indiqué plus haut.

(19) Dix-neuvième assertion erronée. L'exception ne portait pas seulement sur la paroisse, mais sur tout le canton, et elle impliquait que plus jamais je ne pourrais dire la messe à Neuvizy.

(20) Vingtième assertion erronée, en ce que jamais l'autorité diocésaine ne m'avait défendu nommément d'appeler M. Jullion, mais seulement toute espèce de prédicateur à la neuvaine précédente de mai, c'est-à-dire *récemment* et non *autrefois*. Au reste, il est nécessaire de reproduire le texte de la lettre dans laquelle je donnais mon adhésion à un concordat. La voici : « Monseigneur le secrétaire de la Sacrée Congrégation « daigne m'apprendre que S. Em. Mgr mon illustre Archevêque est dis-« posée à me donner des preuves de la bienveillance qu'Elle a toujours « eue pour moi... Celle qui me toucherait, sans laquelle toute autre me « paraîtrait de peu de valeur, la preuve que je préférerais serait que Son « Eminence me laissât exercer paisiblement le saint ministère dans ma « paroisse de Neuvizy, comme je l'ai exercé jusqu'au 23 août 1863. Si « chétif que soit ce ministère, nul autre ne pourrait m'en tenir lieu, « mais si Son Eminence veut bien ajouter à cette grâce la faveur de me « voir volontiers travailler, à mes risques et périls, à la fondation d'un « hospice gratuit pour les pèlerins pauvres de Notre-Dame de Bon-« Secours, et enfin de pouvoir appeler à mon aide, comme par le passé, « celui de tous ses prêtres qui a de beaucoup le plus honoré son épiscopat, « notre saint et sublime missionnaire apostolique M. Jullion, je serai le « plus heureux des prêtres. Je recommande ces désirs à la bienveillance

« Cette demande ne put lui être accordée principalement à cause des « deux libelles réprouvés par le Saint-Siége (21), et l'archevêque, en « offrant à N. une autre paroisse, insista pour l'observation des con- « ditions ci-dessus énumérées. Le curé ne répondit point à cette « lettre, mais, comme ses erreurs y étaient assimilées à celles de « M. A. (22) dans un livre blâmé à Rome (23), il prit à tâche de se « disculper dans un opuscule intitulé *Double réplique*, où il prétendait « que l'archevêque avait mal interprété le sens du rescrit apos- tolique (24).

« Le nouvel archevêque ayant été entendu, la Sacrée Congrégation « répondit le 15 juillet 1867 : *Orator rem cum ordinario agat, ac « ejus judicio se dirigat, et, quatenus opus fuerit, ob eo commen- « datus recurrat.* Mais N. récusa comme suspecte l'autorité de son « archevêque (25).

« du Vicaire de Jésus-Christ, notre auguste et tant aimé pontife et père « Pie IX. Je les soumets de cœur et d'âme, et pleinement à sa discrétion. « A Rome, le 8 février 1865. — Joseph Maurice, curé de Neuvizy. »

(21) Vingt-et-unième assertion erronée. Je ne parle pas du raisonnement qui est singulier. Les deux *libelles n'ont pas été réprouvés par le Saint-Siége*, mais seulement leur *publication* sur l'exposé inexact fait par la seule curie de ce qui s'était passé à mon retour de Rome. Ces deux *libelles* ont été soumis régulièrement au jugement du Saint-Père, aussi bien que les publications subséquentes, par moi-même ; on a essayé de les faire mettre à l'Index, sans pouvoir réussir.

(22, 23, 24) Vingt-deuxième, vingt-troisième, vingt-quatrième assertions erronées. 1° Dans la lettre de l'archevêque dont il est ici question, il n'est pas dit un mot de M. A. ni de ses livres. 2° Les livres de M. A. ne renferment pas d'erreurs; la preuve c'est que la Congrégation de l'Index appelée à en juger, a décidé qu'il n'y avait pas lieu de les mettre à l'*Index* ; cela est prouvé dans la *Double réplique*. 3° Je n'ai pas prétendu que l'archevêque eût mal interprété *dans sa lettre* le rescrit apostolique cité tout à l'heure, puisqu'il n'en est pas question dans cette lettre, non plus que du rescrit apostolique sur un livre de M. A... Le rédacteur a confondu ici la lettre que l'archevêque m'écrivit en réponse à ma lettre de soumission au rescrit dont il vient d'être question, avec un article de journal que fit paraître dans le *Monde* Mgr Gousset ; article que j'ai réfuté péremptoirement dans la *Double réplique*, à laquelle personne n'a répondu et ne répondra.

(25) Vingt-cinquième assertion erronée, et omission grave. Je ne récusai pas l'*autorité* de mon archevêque qui venait d'être institué par le souverain Pontife. Je récusai *son jugement en première instance* ; et cela

II.

Vient ensuite dans votre article, Monsieur le Rédacteur, l'analyse du plaidoyer de mon avocat que j'omets ; puis, l'analyse du plaidoyer de l'avocat de la curie, que j'omets également, sauf deux passages qui regardent les faits.

« ..... 3°, dit l'avocat, la translation du curé... a été faite pour le « plus grand bien de la paroisse, et surtout à cause du pèlerinage qui, « perdant son caractère religieux, devenait une source d'abus... Il y « avait des raisons suffisantes pour éloigner le curé. Il est constant « que, depuis plusieurs années, l'archevêque avait prescrit un emploi « convenable et nécessaire des ressources provenant du pèlerinage, « tandis qu'on les dissipait en vaines prodigalités et en fêtes profanes ; « que de graves abus s'étaient glissés dans le pèlerinage, et qu'on « n'avait tenu aucun compte des règles tracées par l'ordinaire pour « obvier à ces inconvénients.

« 4° La suspense a été motivée non point par le refus d'accepter « la nouvelle paroisse, mais par la conduite du curé, qui, malgré son « archevêque, prétendait conserver son titre et ses fonctions, et refusait « d'admettre son successeur, le tout au grand scandale des fidèles et « au risque de créer une scission dans la paroisse. Or, dans des cir- « constances analogues (Bergom. Suspensionis et irregularitatis, 5 « dec. 1863), à cette question : « An et quomodo decreta episcopalia

1° parce que, dans la première réunion de son chapitre, à son arrivée dans la métropole, il avait tenu ce propos : *Les canons ne tirent plus*. 2° Parce qu'il entendait la réponse de la S. Congrégation en ce sens qu'elle le constituait juge *définitif* de ma cause. 3° Parce que, avec tout son chapitre et son conseil, il traduisait les mots : *Deinde ab eo commendatus recurrat*, de cette sorte : Ensuite, après avoir été admonesté par son archevêque, que l'appelant retourne chez lui. 4° Parce que l'archevêque ne voulait pas examiner l'affaire *au fond*, et qu'il l'avait répété à qui voulait l'entendre et disant à tous que j'aurais dû me laisser transférer en *obéissant quand même*, et que si, en venant traiter mon affaire avec lui, conformément au rescrit de la S. Congrégation (*rem cum proprio ordinario agat*), j'avais l'audace de vouloir entrer dans le fond de la cause, il me montrerait la porte de son cabinet.

« sustineantur, in casu », la Sacrée Congrégation a répondu : *Affirma-*
« *tive in omnibus.*

« La question ayant été ainsi discutée de part et d'autre *avec une*
« *foule de documents à l'appui*, etc. ».

Ici, M. le Rédacteur, je ne m'arrête pas à relever les faits complétement faux affirmés comme constants par l'avocat *avec une foule de documents à l'appui*. Je me contente de protester contre toutes ces nouvelles affirmations erronées, à savoir que je voulais garder mon titre et *mes fonctions* et *que je refusais d'admettre mon successeur*. J'ai soutenu, mais spéculativement et théoriquement seulement, que mon appel était suspensif ; et c'est en ce sens seulement que l'on peut dire que je voulus garder mon titre (du moins durant le temps qu'on continua de me le donner à Rome). Mais quant à avoir voulu garder *mes fonctions*, et à *avoir refusé d'admettre mon successeur*, c'est tout le contre-pied de la vérité. Je n'ai pas même porté une seule fois le surplis depuis le 18 juillet 1864. J'ai assisté aux offices dans l'église, d'abord dans un coin, puis dans un autre coin, et après dans un autre encore, toujours où je pensais être moins gênant. Mes paroissiens les plus attachés et les plus dévoués ont été des premiers, sur mes conseils, à s'adresser à mon successeur pour recevoir les sacrements, et pour tout le reste. Voilà comment j'ai voulu garder mes fonctions et comment j'ai refusé d'admettre mon successeur.

Mais c'est assez. Il me reste à dire un mot sur les conclusions que vous tirez de la sentence de la Sacrée Congrégation du 3 juillet. Il m'importe de les relever par ce que j'ai eu deux fins en vue, en appelant à Rome, savoir 1° de faire affirmer la juridiction contentieuse du souverain Pontife en France ; 2° de remédier dans ma personne à la conduite pratique suivie envers les curés desservants.

Voici donc les conclusions que vous tirez de la sentence qui a rejeté mes pourvois quant à la translation et à la suspense. « Il résulte de « cette solution, dites-vous, 1° que la discipline établie en France pour « les églises succursales est légitime tant que le Saint-Siége n'aura « pas statué autrement ; 2° que, relativement aux titulaires de ces « églises, des motifs de prudente administration suffisent pour légitimer

« une translation, dans les circonstances où elle n'a pas le caractère « d'une peine ; 3° que le curé qui se refuse obstinément à obéir dans « un cas semblable peut être frappé de censure. »

Je ne contesterai pas en détail ces conclusions, mais vous me permettrez de dire que les deux dernières outrepassent les prémisses, et sont trop vagues.

L'avocat de la curie, bien qu'il ait cherché à établir en théorie cette thèse singulière, que les desservants en France sont moins que des chapelains, au point de vue du droit, a toutefois reconnu et admis qu'il faut de justes causes pour les transférer ; et il a soutenu que des causes très-graves de translation existaient dans l'espèce. Quant à la suspense, il a reconnu formellement qu'on n'aurait pas pu me l'infliger pour le seul refus d'accepter une nouvelle paroisse.

D'où il suit, M. le Rédacteur, que voici, selon moi, les seules conséquences qu'on peut tirer de la sentence du 3 juillet.

1° Le rescrit de Grégoire XVI à l'évêque de Liége fait loi (ce que je n'ai jamais nié). La translation d'un curé est suffisamment motivée sous la discipline actuelle de l'Église de France, quand un curé desservant fait preuve d'ignorance grave dans la direction d'un pèlerinage, quand ce pèlerinage, de religieux qu'il était, devient une source d'abus, donne lieu à des foires, à des saltimbanques etc ; quand, en outre, le curé desservant dissipe les deniers et les ressources de ce pèlerinage en pompes vaines et profanes, au préjudice de l'église et de la sacristie ; quand, averti pendant plusieurs années par son archevêque de tenir une autre conduite, il méprise ses avis.

2° Lorsque le curé transféré pour ces graves raisons prétend non pas seulement avoir le droit de refuser le nouveau poste qu'on lui assigne, mais encore de garder son titre et ses fonctions, et qu'il se refuse à admettre son successeur, la suspense portée contre lui est valable.

Voilà M. le Rédacteur des conclusions vraiment explicites et adéquates à la valeur des prémisses, c'est-à-dire en rapport avec l'exposé de la cause, tel que vous l'avez donné, les principes admis pour l'avocat de la curie lui-même, et les faits *falso allegata et probata* qui ont motivé la sentence.

A ces conclusions il m'importe d'en ajouter trois autres :

1° La juridiction contentieuse du souverain Pontife est exercée enfin en France, et à l'occasion d'un desservant.

2° Les desservants appelant à Rome voient leur cause examinée, et Rome ne se contente pas de répondre : *Il faut obéir quand même.*

3° Dans l'espèce, mes adversaires ont été obligés pour obtenir le rejet de mes pourvois d'avancer et d'accumuler les faits les plus graves contre moi, contre le pèlerinage, contre le vénérable et unique prédicateur de neuf cents missions et retraites.

Et c'est à ce prix, et à ce prix seulement qu'ils ont gagné.

J'ai l'honneur d'être, etc. L'abbé J. MAURICE.

CHRONIQUE.

1. *Livres mis à l'Index. — Décret du 22 mars.*

La questione religiosa di ieri e d'oggi, con quattro punti di riforma cattolica, per G. B. Fiorioli della Lena. Padova, tipogr. Crescini 1869.

Nuovo diritto pubblico europeo, del conte Terenzio Mamiani della Rovere. Napoli, 1860.

Teorica della Religione e dello Stato, e sue speciali attinenze con Roma e le nazioni cattoliche, per Terenzio Mamiani. Firenze, 1868.

The Church's creed or the crown's creed? A letter to the most Rev. Archbishop Manning, by Edmund S. Ffoulkes B. D. author of Christendom's divisions. *Latine vero:* Symbolum ecclesiæ an vero principis? Epistola ad Reverendissimum D. Archiep. Manning, etc.

Elementi d'igiene, del dottor Paolo Mantegazza, professore della Università di Pavia e membro dell' Istituto. Seconda edizione. Milano, 1865.

L'Emancipatore cattolico, Giornale della società nazionale emancipatrice e di mutuo soccorso del sacerdozio italiano. Napoli. *Prædicta societas* (vulgo emancipatrice) *damnata jampridem fuerat per Encyclicam epistolam a Sanctissimo Domino nostro Pio Papa IX, die* 10 *augusti* 1865 *ad Episcopos Italiæ datam.*

Di palo in frasca. Veglie filosofiche semiserie di un ex-religioso che ha gabbato S. Pietro. Ginevra, 1868. *Decr. S. Officii in feria IV, die* 27 *jan.* 1869.

Regula fidei catholicæ, et collectio dogmatum credendorum, a P. Philippo Nerio Chrismann. Denuo revidit et edidit Phil. J. Spindler. Wirceburgi, 1864. *Decr. S. Officii uti supra.*

Auctor operis cui titulus : L'empire et le clergé mexicain, par l'abbé Testory, Mexico, 1865. *Decr.* 13 *martii* 1865, *laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

2. En 1851, M. l'abbé Gratry publiait son *Étude sur la sophistique contemporaine*, ou lettre à M. Vacherot Il y dévoilait d'étranges erreurs et des procédés de discussion plus étrangès encore. Il paraît que cette leçon, pourtant bien suffisante, n'a pas corrigé M. Vacherot : elle ne l'a point convaincu de la nécessité d'étudier au moins les choses dont on parle et de faire attention à ce que l'on dit. Il a publié récemment dans la *Revue des Deux Mondes* quelques articles *sur la crise religieuse* et *la théologie catholique en France*, en manifestant hautement le désir d'obtenir une réponse, et se demandant comment s'y prendra la théologie pour croiser le fer avec l'école critique. Le R. P. Gratry a relevé le gant. Il a réussi à faire passer dans la Revue de M. Buloz trois lettres qui à coup sûr n'ont pas dû causer une satisfaction bien vive à M. Vacherot, bien qu'elles continssent la réponse par lui provoquée. La forme est très-polie, mais le fond est écrasant. Aussi M. Vacherot n'a pas répondu et ne pouvait pas répondre, mais il a voulu paraître répondre, et quittant le terrain précis de la discussion, où son adversaire l'avait comme acculé, il a eu recours à des subtilités et à des défaites qui trahissent plus son embarras qu'elles ne le servent. C'est avec toute justice que le P. Gratry lui applique ce mot sévère : « Ne serait il pas temps de changer entre honnêtes gens, ces vieilles règles de la vieille polémique dont la principale est : *Quoiqu'il arrive, parlez toujours!* » Le savant oratorien a complété cette discussion dans un volume intitulé : *Lettres sur la religion*, où il suit pas à pas son adversaire en examinant l'état de toutes les sciences par rapport à l'apologétique contemporaine. (Paris, Douniol et Lecoffre, in-8° de XXVII-319 pp.)

3. Le R. P. Hilaire de Paris, capucin, déjà connu avantageusement de nos lecteurs, vient de faire paraître le premier volume de sa *Theologia universalis*, qui doit en avoir douze (Voir *Revue*, t XV, p. 87). Ce premier volume (in-8°, Paris et Lyon, Pélagaud), ne comprend que l'introduction générale à la théologie (CCCXXV pp.), puis le préambule de l'ouvrage (*Prolegus de theologia universali*, trois chapitres formant ensemble 169 pp.). Ce grand travail ne peut manquer d'attirer l'attention des théologiens : c'est à ce titre que nous l'enregistrons sans retard, sauf à le soumettre à une étude plus complète quand il aura paru en entier, ou du moins quand il sera très-avancé.

4. Plusieurs fois nous avons cité *la Philosophie scolastique exposée et défendue* par R. P. Kleutgen, de la Compagnie de Jésus. C'est un ouvrage d'une très-haute importance. Le R. P. Constant Sierp, de la Congrégation des Sacrés-Cœurs (Picpus), a entrepris de le faire passer dans notre langue, et déjà un volume a paru chez MM. Gaume (8° de XVI-560 pp.). Prochainement, nous lui consacrerons un article spécial.

5. Sous ce titre énigmatique : *La Vie n'est pas la vie*, Mgr Gaume combat la plus radicale et la plus funeste de toutes les erreurs, celle qui fait que l'homme, absorbé par les intérêts et les plaisirs d'ici-bas, ne voit rien au-delà du tombeau. Son but est tout à la fois de *détromper, de consoler, d'éclairer, d'encourager*. « Détromper ceux qui croient que la vie d'ici-bas, c'est la vie ; consoler ceux qui, regat-

dant la vie d'ici-bas comme la vie, sont effrayés ou inconsolables de la mort; éclairer ceux qui se font illusion sur la nature et le but de la vie d'ici-bas; encourager à la conquête de la vraie vie les pèlerins de la terre. » (Paris, Gaume frères. In-18, XI-346 pp.)

6. Parmi les récentes productions des presses de M. Casterman (Tournai et Paris), nous remarquons plusieurs volumes de l'*Année du pieux fidèle*, par M. l'abbé Coulin, 2me éd., savoir : *Le Temps pascal* (t. 1 et 2, XXXVIII-616, VIII-480 pp., 3 fr. 60) ; *la Toussaint, les Morts, la Dédicace* (672 pp., 2 fr. 50) ; puis la *Vie du P. Henri Walpole*, mort pour la foi en Angleterre sous Elisabeth, par le R. P. Alexis Possoz, de la Compagnie de Jésus (2me éd. in-12, VIII-244 pp.), et enfin *le Petit Trésor spirituel*, ou notions sur les scapulaires, chapelets et objets divers de piété, avec les indulgences et autres faveurs qui y sont attachés, par le P. Jules Jacques, de la Congrégation du Très-Saint Rédempteur (4e éd. in-32, 80 pp., 20 c.) Un appendice de 28 pp. ajouté à un certain nombre d'exemplaires contient les formules de bénédiction pour les chapelets, scapulaires, etc.

7. Sur cette matière des indulgences, nous possédons depuis plusieurs années une traduction du recueil officiel rédigé en italien sous le titre de *Raccolta*, et qui est, avec le recueil des décrets de la Sacrée Congrégation, la source à laquelle on a puisé pour tous les livres du même genre. La traduction, œuvre de M. l'abbé Pallard, est, comme l'original lui-même, revêtue d'un caractère officiel, en vertu d'un décret de la Sacrée Congrégation des Rites. La 4me édition française se distingue par des additions considérables, qui ont été aussi tirées à part pour compléter les éditions précédentes. (*Recueil de prières et d'œuvres pieuses auxquelles les Souverains Pontifes ont attaché des indulgences*. Paris, Lecoffre. In-18. 2 fr. 50. L'appendice seul, 40 cent.) Le traducteur a complété ce premier travail par un autre qui est son œuvre propre : *Recueil des tiers ordres, archiconfréries, scapulaires, congrégations, pieuses unions, œuvres, associations et sanctuaires* auxquels sont attachés des indulgences et autres faveurs spirituelles (Paris, Lecoffre. In-18. 2 p. 50.) Il y a là une foule de renseignements que l'on ne trouve réunis nulle part ailleurs, et qui font de ce recueil le complément nécessaire du précédent.

8. *Les ministères ecclésiastiques du Saint-Siége*, tel est le titre d'un troisième ouvrage où M. l'abbé Pallard donne des notions exactes et précises sur les Congrégations, les tribunaux, et les secrétaireries ecclésiastiques de Rome, leur origine, leurs développements successifs, leur état actuel et leurs attributions. Il y a joint, outre la série des Papes, la liste alphabétique des patriarcats, archevêchés, évêchés, vicariats, délégations, et préfectures apostoliques, avec leurs noms latins. (1 vol. in-18, Paris et Lyon, Pélagaud. 2 fr.) Tout le monde voit l'utilité d'un pareil recueil. E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

DESCARTES

ET SON INFLUENCE SUR LA PHILOSOPHIE MODERNE.

—

Neuvième et dernier article.

—

FOI ET RAISON

V.

La théologie peut être considérée comme la simple foi des fidèles ; comme l'explication authentique des vérités, donnée par l'Église enseignante ; ou comme la démonstration et la défense des dogmes, faites par les soins des docteurs particuliers.

1. La foi suppose évidemment la raison, mais éclairée d'une lumière surnaturelle : « Cum etiam credere non « possemus nisi rationales animas haberemus ». (S. Aug., ep. 120 *ad Consent.*) Avant de croire, nous devons connaître le fait et l'infaillibilité de la parole de Dieu, le sens du dogme révélé. Cette connaissance développée par la philosophie produit l'apologétique, que les saints Pères appellent l'introduction à la foi. « Philosophia autem græca velut præpurgat et præparat animam ad fidem suscipiendam, super quam veritas ædificat sapientiam..... Accedens autem græca philosophia non veritatem facit potentiorem, sed debilem adversus eam efficit sophisticam argumentationem, et propulsans dolosas adversus veritatem insidias dicta est vineæ apta sepes et vallum. » (Clem. Alex., *Strom.* I, VII.)

Cette préparation rationnelle est donc nécessaire. Faut-il en conclure que la foi, sujette à la philosophie, s'appuie sur l'évidence des vérités contrôlées par la raison? En aucune manière. L'objet de la foi s'étend au delà des limites de notre activité intellectuelle; les vérités naturelles mêmes faisant partie de la révélation sont admises sans avoir égard à leur évidence, à cause de l'autorité divine. De plus, la notion des motifs de crédibilité n'est pas nécessairement scientifique, il suffit qu'elle soit vulgaire, à la portée de tous. Enfin, ce qui est plus important, ces notions ne sont pas le motif formel de la foi, mais une simple condition, ou l'application du motif à l'intelligence élevée et éclairée par la grâce.

En résumé, nous ne croyons pas parce que nous connaissons les motifs de crédibilité, mais parce que Dieu a parlé. La parole de Dieu, pour déterminer la volonté, doit être constatée; de là, la nécessité des connaissances préalables, qu'on ne pourra dire principes de la foi sans confondre la condition avec la cause formelle. Ajoutez que cette préparation n'est pas possible sans l'action de la grâce surnaturelle. La foi ne dépend donc pas de la philosophie comme d'une science supérieure.

2. Si l'on considère la théologie comme la doctrine catholique proposée par l'Église enseignante, il faut distinguer l'élément divin de l'élément humain. Elle puise sa matière à une source surnaturelle : l'explication se fait au moyen de la raison illustrée par la foi et sous la direction immédiate du Saint-Esprit, qui enseigne toute vérité et écarte toute erreur. Cette action de l'Esprit-Saint n'implique pas de nouvelles révélations : elle est une assistance infaillible dans l'interprétation des dogmes. En conséquence, loin d'écarter et d'exclure les secours humains, elle les appelle. La philosophie surtout, tant formelle que réelle, doit prêter son appui aux docteurs de l'Église :

jamais, cependant, les sciences ne peuvent revendiquer la dignité de règle à laquelle leur enseignement doive se conformer. L'infaillibilité de la doctrine ne dépend pas des connaissances des docteurs : elle découle de l'assistance de l'Esprit-Saint, quoique la forme accidentelle des définitions puisse se ressentir de l'état des sciences humaines. Ici encore la philosophie fait l'office de servante dévouée et utile, sans pouvoir prétendre à la suprématie sur la théologie. Ce rapport de subordination est en parfaite conformité avec la constitution générale de l'Église, composée de deux éléments divers comme son fondateur l'Homme-Dieu. La raison admire, dans cette société religieuse universelle, la forte organisation, l'abondance de vie, la parfaite hiérarchie, les féconds moyens de sainteté et de perfection. Toutes ces prérogatives découlent en dernière analyse de l'élément divin qui lui donne son unité, sa consistance et son admirable force d'expansion.

De même, pour les sciences humaines, l'Église les aime, favorise leurs progrès, sauvegarde leur dignité, se sert de leurs conclusions sans jamais en appeler cependant à leur autorité : elle a un moyen plus sûr et infaillible, l'assistance de l'Esprit de Dieu. « Hæc (sacra) « scientia accipere potest aliquid a philosophicis disci- « plinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad « majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia « traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis « scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et « ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superio- « ribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis.... « Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter de- « fectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum « intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem ratio- « nem, ex qua procedunt aliæ scientiæ, cognoscuntur, « facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem,

« quæ in hac scientia traduntur. » (S. p. 1, q. 1, a. 4, ad 2. — Conf. Sup. Boeth. *de Trinit.* q. 2, a. 3.)

3. Considérons en troisième lieu la théologie des docteurs privés. Personne ne prétend soumettre la philosophie à toute opinion plus ou moins probable d'un théologien. La doctrine de l'Église est la règle inflexible de l'enseignement particulier, dont l'autorité dépend par conséquent de son harmonie avec cette règle. L'Église a un principe d'infaillibilité intrinsèque, les théologiens suivent une norme extérieure; jamais, cependant, la philosophie n'est le critère d'une doctrine théologique. (V. le traité cité du R. P. Franzelin).

On ne peut donc affirmer la subordination de la théologie à la philosophie, comme il faut affirmer la soumission de la raison au contrôle de la foi. Cette situation inférieure de la philosophie, loin de porter atteinte à sa dignité, l'élève et l'ennoblit en rendant son activité plus puissante et plus féconde. Quel vaste champ ne peut-elle explorer ! Elle crée l'apologétique en établissant la possibilité, le fait et la crédibilité de la révélation. Ces questions importantes et vitales appartiennent à son domaine propre. Dotée par la grâce de forces nouvelles, elle franchit les limites de sa nature, fixe son regard sur la vie intime de Dieu, et scrute sans crainte les plus sublimes mystères. Sans pouvoir pénétrer leur possibilité intrinsèque, elle ne trouve pas de répugnance évidente avec ses principes, et découvre au contraire beaucoup de raisons de convenance propres à les faire accepter. La théologie positive basée sur l'autorité dogmatique des Livres saints, garantie par la tradition, suppose l'activité de la raison. Les règles de la critique, de l'herméneutique, en un mot les règles de l'interprétation scientifique des documents sacrés, sont l'œuvre de la philosophie, qui jamais cependant ne peut être en opposition avec

la règle suprême : l'interprétation de l'Église enseignante.

La théologie spéculative supposant la théologie positive n'est que l'application de la philosophie aux dogmes. On n'a qu'à ouvrir les sommes du moyen-âge, ces chefs-d'œuvre de science, pour se convaincre de l'influence salutaire de la foi sur la philosophie. Ils sont bien ignorants les rationalistes, quand, sous prétexte de favoriser les progrès de la raison, ils demandent son indépendance absolue. Et que dire des catholiques taxant d'imprudence et de danger toute intervention de l'autorité ecclésiastique dans les discussions scientifiques? Ils paraissent plus jaloux de leurs idées que des droits de l'Église et et des progrès de la science.

Considérons maintenant les différentes applications du principe : *Philosophia est ancilla theologiæ.*

VI.

1. La foi suppose la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu et de son infaillibilité, du fait de la révélation et de ses motifs de crédibilité. Cette double connaissance facilitée par la grâce impose à l'homme le devoir d'embrasser la religion sans examen préalable de la vérité des dogmes, garantie par l'autorité divine. Suspendre son adhésion jusqu'à ce qu'on ait l'évidence des articles de foi serait douter implicitement de la véracité divine.

2. Telle est la marche de l'esprit se convertissant à la foi. Il n'en est pas ainsi quand par la grâce du baptême on est déjà initié à la vie surnaturelle. En vertu de ce Sacrement, il est interdit aux chrétiens de suspendre leur adhésion jusqu'à la connaissance scientifique de la révélation, de considérer leur religion comme un pro-

blème dont la philosophie doit fournir la solution. Ils doivent, au contraire, maintenir intacte leur foi, s'en servir pour démontrer les *præambula fidei* et les motifs de crédibilité, et justifier ainsi leurs convictions religieuses.

3. Le chrétien a le droit et quelquefois le devoir de s'appliquer à la science des vérités révélées, autant que le permettent la nature de ces vérités et les forces de l'intelligence. Cette science suppose la foi comme son principe : *Credo ut intelligam, non quæro intelligere ut credam.* Quelle que soit la perfection de cette connaissance, la foi reste inviolable, elle en est la base que rien ne peut remplacer. La révélation reste toujours distincte de la raison.

4. Quant aux mystères proprement dits, la raison, incapable de saisir leur connexion avec ses propres principes, doit se borner aux analogies, aux preuves de convenance. Jamais elle ne peut les rendre évidents comme il arrive pour les vérités naturelles. Dans ces limites, les spéculations sur les mystères ne sont nullement interdites, l'exemple des saints Pères et des scolastiques le prouve. Il faut ajouter cependant une observation importante.

5. Le philosophe emprunte en ce cas la matière de ses investigations à la révélation. Il doit partant adopter et conserver le sens des dogmes, défini par l'Église. Dès que ses conclusions tendent à substituer une autre interprétation à celle que donne l'autorité compétente, elles sont infailliblement erronées.

6. Le philosophe ne peut jamais se mettre en contradiction avec les doctrines révélées. Les attaquer, c'est nier la révélation et saper les fondements de la foi, dont tous les dogmes reposent sur la même autorité divine. Le jugement à porter sur l'opposition ou la conformité

d'un théorème scientifique avec les données de la révélation est réservé à l'Église, dépositaire et interprète de la doctrine catholique.

7. L'Eglise a donc le droit d'examiner et de censurer les conclusions de la science en tant qu'elles touchent le dogme d'une manière directe ou indirecte. Elle ne pourrait remplir sa divine mission d'enseigner la vérité sans signaler aux fidèles les théories erronées et dangereuses pour la foi. Ce droit inhérent à son institution impose au philosophe le devoir réciproque d'accepter ses décisions. Le silence respectueux est insuffisant : il doit à sa conscience de rétracter ses conclusions censurées. En refusant cette obéissance, il pose un fait scandaleux et peu raisonnable. Ou bien est-il philosophique de revendiquer pour ses théories le privilége de l'infaillibilité et de les mettre au-dessus de la parole de Dieu ?

On comprend maintenant pourquoi le Saint-Siége a proscrit (Encycl. du 8 déc. 1864) les propositions suivantes : « Quum aliud sit philosophus, aliud philosophia, « ille jus et officium habet se submittendi auctoritati, « quam veram ipse probaverit ; at philosophia neque « potest, neque debet ulli sese submittere auctoritati ». (*Syll.* prop. x.) « Ecclesia non solum non debet in « philosophiam unquam animadvertere, verum etiam « debet ipsius philosophiæ tolerare errores, eique relin- « quere ut ipsa se corrigat. » (*Ibid.* xi.) « Philosophia « tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita « ratione. » (*Ibid.* xiv.)

Tels sont les corollaires du grand principe de la subordination de la philosophie à la théologie. Il concilie parfaitement la dignité et les progrès de la science avec les exigences et les devoirs de la foi. En peut-on dire autant des théories rationalistes ? Nous allons le voir.

VII.

Après avoir établi les vrais rapports entre la raison et la foi, nous pouvons porter un jugement fondé sur les théories contraires.

1. Aux deux extrémités se placent le traditionalisme et le rationalisme. Le premier, refusant toute activité spontanée à la raison, prétend puiser toutes les connaissances aux sources de la révélation. Nous avons réfuté plus haut ces exagérations.

2. Le rationalisme accorde à la raison la force de construire un système complet de vérités religieuses et morales : la révélation est superflue ou tout au plus un moyen utile au développement des connaissances rationnelles. Cette erreur se présente sous plusieurs formes : l'école transcendentale ajoute ses négations religieuses aux fausses théories philosophiques. Les éclectiques, bannissant toute révélation des recherches rationnelles, proclament la liberté absolue de la pensée. Aux yeux des déistes, toute manifestation des vérités naturelles est inutile et indigne de Dieu. Le rationalisme vulgaire ne supprime pas la révélation mosaïque et chrétienne. Seulement, il la considère comme un moyen qui peut être utile au perfectionnement de l'humanité. Il n'est pas sans intérêt peut-être d'étudier ce système en détail. En voici le principe fondamental : la suprême perfection à laquelle tend l'univers créé et notamment la créature raisonnable, est le développement complet des forces et la satisfaction entière des tendances naturelles : une perfection élevée au-dessus des limites de la nature est contraire à la sagesse de Dieu et à l'essence des êtres.

Ce principe entraîne logiquement les assertions sui-

vantes : la révélation de vérités supra-rationnelles et l'opération de faits contraires aux lois de la nature, sont impossibles. L'enseignement divin ne peut contenir ni mystères ni miracles, tout cela doit son origine à une fausse interprétation des Livres saints. L'histoire constate l'existence d'une religion primitive, patriarcale, mosaïque et chrétienne : ce sont des phases de plus en plus parfaites de la religion naturelle, des étapes de la raison s'approchant successivement de la perfection idéale, sous la conduite de la Providence. Les patriarches, Moïse et le Christ sont des chefs d'écoles comparables aux grands philosophes qui ont fleuri à toutes les époques.

Les miracles que présentent ces religions sont des faits naturels : le philosophe doit s'appliquer à établir leur fausseté au moyen d'une saine critique, ou bien les expliquer par les lois de la nature. Les mystères sont des vérités rationnelles dont la forme extérieure trahit l'imperfection des esprits de l'époque : c'est à la philosophie de dégager ces éléments hétérogènes pour les rendre accessibles à toute intelligence. Le christianisme pourtant est loin d'atteindre l'apogée du développement rationnel : il faut le perfectionner et le purifier. Ses lacunes tiennent à la condition des temps où il fut d'abord promulgué ; Jésus-Christ et les apôtres devaient se servir de mythes, de symboles, d'un langage imagé et équivoque pour se mettre à la portée de leurs auditeurs. La philosophie moderne a la tâche de combler ces lacunes, d'éliminer le surnaturel et le miraculeux pour conduire l'humanité à une religion et à un culte dignes de la raison.

D'après ces rationalistes, la foi est une préparation à la science qui devient inutile dès que le but est atteint : le savant dépose ses croyances par une nécessite psycho-

logique. La raison, principe de connaissance et de démonstration de tous les dogmes, est le critère unique de la vraie révélation. La plus belle époque de l'humanité est celle où la raison établissant l'impossibilité des mystères et des miracles, consacre à Dieu un culte purement naturel.

Telle est la doctrine que les rationalistes veulent substituer au christianisme. Heureusement les divines promesses faites à l'Église rendent leurs efforts stériles et vains : ils ramèneraient le genre humain aux abominables crimes du paganisme.

Inutile de dire que cette théorie renverse de fond en en comble les rapports établis entre la foi et la raison. De plus, elle nie l'élévation de l'homme à une fin surnaturelle, la nécessité morale de la révélation pour conserver la religion naturelle, la possibilité des mystères et des miracles, en assignant de faux critères pour discerner la vrai religion.

Cette négation radicale du christianisme est la conséquence logique du principe protestant. En appliquant le libre examen, les rationalistes en arrivent à supprimer toute religion positive. Le protestant ne peut sans contradiction s'opposer à ces déductions logiques : en supprimant l'autorité de l'Église, il se trouve désarmé devant les attaques d'une raison en délire. Chose providentielle ! Le principe qui a servi aux réformateurs pour briser l'unité catholique, engendre la ruine et la dissolution de leur propre système.

3. Une troisième erreur tient le milieu entre le traditionalisme et le rationalisme. La foi est la condition préalable de toute connaissance scientifique : seulement elle disparaît devant l'évidence des principes rationnels, dont toutes les vérités révélées sont des conclusions logiques et nécessaires. Les mystères soumis au contrôle de

la raison acquièrent un sens qui diffère entièrement de celui donné par l'Église. Cette conception erronée qualifiée de théosophie appartient à Schelling, à Baader, à Hegel et en partie à Günther.

4. Les théologiens catholiques n'ont pas toujours su se garder de l'influence de l'esprit protestant. Ainsi, d'après Hermès, la raison doit s'élever successivement à la connaissance de toutes les vérités chrétiennes ; c'est la seule voie pour arriver à une foi ferme et inébranlable. Sans nier la révélation et ses dogmes comme les rationalistes, Hermès suppose la raison capable de connaître tous les mystères de la foi : il les réduit à des vérités rationnelles, en enlevant à la révélation son caractère propre comme source de connaissances spéciales et suprarationnelles.

5. Reste une dernière erreur assez répandue de nos jours en Allemagne. La science prend vis-à-vis de la révélation une position neutre et indifférente : dans ses recherches elle ne peut, sans perdre sa dignité, tenir compte des enseignements théologiques. L'Église n'a pas le droit de contrôler les conclusions scientifiques, même lorsqu'elles touchent plus ou moins directement le dogme. Un tel contrôle est un empiétement de l'autorité sur les droits de la raison : partaut, en vertu de la « liberté de la science », la philosophie n'est plus obligée de se soumettre aux décisions ecclésiastiques.

Cette doctrine de Frohschammer et de ses partisans a été condamnée par le Saint-Siége, et il nous sera facile de faire justice de ces prétentions, indignes d'un catholique.

L'hypothèse d'une indifférence complète de la philosophie est théorique et imaginaire ; en réalité, elle se traduit en opposition contre la doctrine révélée. Supposez que la science arrive à une conclusion contraire au dogme :

elle voudra légitimer ses déductions en produisant des arguments destinés à montrer l'erreur de l'Église, et fera cause commune avec les ennemis de la religion. De plus, en contestant à la théologie le droit de contrôler les conclusions attentatoires à la foi, la science se constitue juge souverain du dogme. D'abord, le christianisme sera cité devant le tribunal de la raison pour produire ses titres de créance ; ses doctrines seront examinées et adoptées pourvu qu'elles soient conformes aux principes de la philosophie. Voilà la conciliation que rêvent ces docteurs entre la foi et la raison, l'Église et la civilisation moderne. La triste expérience pourra leur ouvrir les yeux. En s'affranchissant de la tutelle de l'Église, la science tombe dans une vraie servitude : elle devient l'instrument des libres-penseurs qui vendent bien cher leurs éloges. Vous aurez leurs sympathies et leurs applaudissements à condition de défendre les théories matérialistes et brutales de la révolution. Tel est le sort des philosophes qui croient déroger à leur dignité en se soumettant au joug salutaire de la foi : au lieu de la liberté, ils trouvent l'esclavage (1).

Les différents défenseurs du rationalisme énumérés plus haut présentent quelques arguments que nous allons examiner sous forme d'objections contre notre théorie.

VIII.

1. La philosophie n'étudie pas seulement les vérités manifestées par l'observation et l'expérience, elle doit tenir compte aussi des faits historiques. Le christianisme avec ses doctrines et ses mystères ne lui appartient pas moins qu'à la théologie.

(1) Voir l'excellent *Cours de Philosophie* du Dr Stœckl, professeur à l'Académie de Munster (p. 399).

R. Une science ne peut revendiquer un objet, une vérité qui est au-dessus de ses principes. Tant que la raison est incapable de démontrer les vérités révélées, celles-ci restent en dehors de ce qui constitue l'objet de la philosophie. L'histoire est une source de connaissances, mais rend-elle évident ce qui surpasse les forces de l'intelligence ?

2. Pour les mystères, la théologie n'est pas moins impuissante à les démontrer que la philosophie.

R. Chaque science a ses démonstrations à elle, empruntées aux principes rationnels ou bien aux principes de la foi. La théologie positive démontre les mystères en constatant leur révélation. La théologie spéculative les reçoit ainsi certifiés pour en déduire les conséquences. Ces vérités appartiennent exclusivement à la théologie, qui seule peut les atteindre. Elles ne manifestent pas leur évidence intrinsèque, et sous ce rapport la science du théologien est inférieure à la philosophie : jamais cependant la raison ne peut remédier à ce défaut.

3. La philosophie donne le complément scientifique à la théologie, en établissant la crédibilité de la révélation.

R. La théologie ne doit à la raison ni sa base ni son complément. Distinguons la source d'une science des conditions nécessaires à cette science. Si la théologie démontrait ses vérités par des arguments apologétiques, la philosophie et l'histoire seraient tout au plus des conditions de la science, de même que l'idéologie est une condition pour légitimer les vérités métaphysiques sans être leur source. Dans notre hypothèse, les conclusions théologiques perdraient leur certitude surnaturelle en conservant toutes leurs prérogatives basées sur leur objet, leur source et leur fin. Toutefois, l'hypothèse est fausse. La théologie est la science du fidèle comme tel : ses convictions ne reposent pas exclusivement sur les arguments de l'apolo-

gétique, mais sur la foi produite par la grâce. « Ista (*sacra*) doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem ; sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis.... » (S. Th. *In libr. sent.* prol.)

4. Si la théologie suppose la foi, ses prérogatives sont particulières et limitées aux croyants, tandis que la philosophie est une science universelle.

R. Une science est accessible à tous quand ses arguments sont concluants pour ceux qui savent les comprendre. Il n'est pas nécessaire que son objet soit à la portée de toutes les intelligences ; sans quoi la science de Dieu serait inférieure à la philosophie. Quand même la théologie serait limitée à un classe de personnes, elle serait toujours une science supérieure. En réalité cependant, elle est universelle : tous peuvent et doivent connaître la révélation et Dieu ne refuse sa grâce à personne.

5. La philosophie, en se soumettant à la théologie, en adopte les principes et cesse d'être une science distincte. Le philosophe, s'il est croyant, se soumettra : la philosophie reste indépendante.

R. C'est une étrange confusion d'idées qui produit cette objection. Il n'est pas question de la philosophie *in abstracto*, elle est en parfaite conformité avec la théologie et sujette à son contrôle, mais on parle *in concreto* des conclusions scientifiques des philosophes. Si elles vont à l'encontre d'une doctrine révélée, pour ne pas dire qu'une proposition fausse en théologie peut être vraie en philosophie, ils devront avouer qu'ils ont erré. Est-ce détruire la philosophie ? Nous l'avons indiqué plus haut : la théologie et la philosophie sont deux sciences formellement distinctes.

Chacune a ses principes, sa méthode et ses démonstrations propres : personne ne veut imposer à la philosophie les principes de la théologie. Seulement, on veut que la raison soumette ses conclusions au contrôle d'une autorité infaillible. Qu'on y fasse bien attention : nous ne parlons pas des opinions propres à quelques docteurs particuliers, nous parlons de la théologie de l'Eglise. Tant qu'une proposition n'a pas sa sanction immédiate ou médiate, explicite ou implicite, elle n'est pas universellement obligatoire. L'Église juge infailliblement de la conformité d'une doctrine avec le dépôt de la foi ; le théologien n'a d'autre autorité que celle de ses arguments.

6. La raison ne peut admettre le contrôle de la théologie sans avoir préalablement des notions certaines sur la révélation. Elle est donc indépendante dans ses recherches.

R. Cette objection est insoluble quand on dérive toute certitude de la révélation : on ne peut sortir alors du cercle vicieux. Notre théorie ne s'appuie nullement sur cette fausse hypothèse : elle suppose uniquement la possibilité de l'erreur dans les spéculations philosophiques. On peut démontrer la révélation d'une manière scientifique, mais, comme les convictions religieuses ne dépendent pas de ces arguments, on peut, en les développant, suivre les indications de la foi sans l'employer comme source de preuves. En agissant de la sorte, le philosophe chrétien tient la vraie méthode, tracée nettement par le souverain Pontife dans sa lettre à l'archevêque de Munich (*Tuas libenter*, 21 dec. 1863) : « Quamvis enim « naturales illæ disciplinæ suis propriis ratione cognitis « principiis nitantur, catholici tamen earum cultores « divinam revelationem veluti rectricem stellam præ « oculis habeant oportet, qua prælucente sibi a syrtibus « et erroribus caveant. »

7. Reste la grande objection des rationalistes, trop souvent répétée par les catholiques : la liberté, la dignité, les progrès de la science sont incompatibles avec le contrôle de la théologie.

R. L'homme, être créé, limité dans ses perfections, ne peut jouir d'une liberté illimitée, sans règle et sans frein : il est soumis à la loi naturelle, positive et chrétienne. Ceci paraît évident. Cependant, il est incroyable jusqu'à quel point des esprits sérieux se laissent fasciner par le mot vague et équivoque de liberté. Sous prétexte de la sauvegarder, on adopte les théories les plus bizarres, les idées les plus irréalisables, et, ce qui est plus grave, on se met en contradiction avec l'enseignement de l'Église. Pour être homme de son siècle, il faut continuellement avoir à la bouche les mots d'indépendance, de progrès, de libéralisme : de peur d'encourir le blâme de quelques esprits brillants, mais superficiels, on ne craint pas de sacrifier ses convictions et de faire injure à la vérité. Ces lâches défaillances s'expliquent et s'excusent en partie par l'ignorance et la bonne foi : elles dénotent cependant un niveau scientifique peu honorable pour notre siècle de lumières.

D'après le bon sens le plus vulgaire, la liberté exclut l'imperfection, le mal, la violence, la nécessité. Jamais le pauvre ne se dira affranchi des richesses, le malade libre de santé, le pécheur libre de la justice. Au contraire, le riche se réjouit d'être libre des misères, l'homme sain d'être sans maladie, le juste d'être délivré du joug et de la servitude du péché. Pourquoi ces expressions du sens commun brillent-elles d'une incontestable vérité ? La liberté est l'exclusion du mal, de l'imperfection, des misères ; elle grandit quand les entraves physiques ou morales qui empêchent le sujet de déployer toute son activité diminuent : tout ce qui dirige

la volonté dans sa marche vers la fin et rend les défaillances moins fréquentes la perfectionne et l'ennoblit, tout ce qui l'en détourne est une entrave à la liberté d'action.

Revendiquer la liberté de se tromper, de faire le mal, c'est tout simplement énoncer une contradiction dans les termes ; vouloir soustraire la science à la tutelle de la foi sous prétexte de sauvegarder sa liberté, c'est trahir une ignorance complète du problème. Les Israélites étaient-ils donc moins libres lorsque la nuée miraculeuse leur signalait le chemin de la terre promise? Le pilote sacrifie-t-il sa liberté, quand au milieu de la tempête il tient l'œil fixé sur le phare qui indique le port? Que demandent les rationalistes pour le plus grand avantage de la science? Ils demandent la liberté de répandre l'erreur, le droit d'attaquer les notions fondamentales de tout ordre religieux, moral et politique ; le droit du suicide pour la raison humaine. En effet, affranchir la raison de toute loi, c'est donner les mêmes titres au vrai et au faux, c'est proclamer le scepticisme : voilà les prétentions de la philosophie indépendante.

Qu'on la juge par ses œuvres. Qu'a-t-elle produit ? Des négations, rien que des négations. Sans respect pour les droits de Dieu, de l'individu et de la société, son esprit niveleur a passé sur tout ce que l'homme a de plus sacré. Les convulsions périodiques de l'Europe démontrent les résultats pratiques de ses folles déclamations : un formidable antagonisme entre le pouvoir et les sujets, le riche et le pauvre, le maître et l'ouvrier, le droit et la force, ébranle les assises de la société et la menace d'une prompte dissolution. Le tableau n'est pas exagéré, l'histoire de notre époque l'inscrira en tristes caractères dans ses annales.

Si c'est là le progrès de la science, le rationalisme

peut en revendiquer l'honneur. Nous préférons la philosophie chrétienne, dont nous admirons les œuvres dans les grands penseurs du moyen-âge. Qu'on ouvre leurs sommes théologiques, on verra la force de la raison au service de la foi : les plus hautes spéculations s'allient à la plus irréprochable orthodoxie ; forte de sa mâle puissance, la philosophie aborde avec respect les insondables mystères de la divinité, elle verse des flots de lumière sur la nature de la matière, de l'esprit, de l'homme et de Dieu ; elle produit ces chefs-d'œuvre de doctrine dont nos manuels modernes ne sont que de faibles reproductions. Qu'un rationaliste jette le blâme sur des théories essentiellement chrétiennes, cela se conçoit, mais que des catholiques s'obstinent à caresser la philosophie indépendante, c'est impardonnable.

Il est bon d'insister sur ces principes, qui semblent encore applicables à d'autres questions. La liberté du mal est un leurre, un concept absurde, caché sous un masque trompeur. Loin de nous rendre indépendants, le mal entrave notre faculté d'agir en la détournant de sa fin. La volonté est d'autant plus libre qu'elle marche plus directement vers le bien, son objet propre : tant qu'elle porte le joug de l'erreur et du vice, elle recule et s'écarte du but. Qu'on juge à la lumière de ces notions la liberté de la presse, la liberté de conscience, l'affranchissement de l'État de l'action de l'Église, et on comprendra avec quelle haute sagesse le Saint-Siége a condamné toutes ces prétendues conquêtes de la révolution. Il faut respecter les faits, subir les nécessités des temps, tolérer ce qui est inévitable, mais gardons-nous de transformer les faits en principes, de considérer une situation imparfaite comme l'idéal de la société, de donner une valeur absolue à ce que l'on tolère comme un moindre mal. Si la société ne supporte plus l'inoculation pleine et entière de la vé-

rité, elle est à plaindre et il sied mal aux catholiques de s'en réjouir. Mais restons en philosophie.

La pensée, à parler exactement, n'est jamais libre par elle-même : c'est indirectement et par la volonté qu'elle possède ce caractère. L'intelligence donne son adhésion d'une manière nécessaire aux vérités d'une évidence intrinsèque ; dans les propositions d'évidence morale, elle conserve son indifférence, ou plutôt elle suspend son acte. La volonté, cependant, ne saurait refuser son influence sans forfaire à son devoir, parce que l'obligation de croire est évidente.

Les rationalistes confondent la liberté physique avec l'absence de toute loi, soit naturelle, soit positive. Cette confusion est la base de toutes leurs déclamations contre le christianisme.

Nous profitons de l'occasion pour dire quelques mots d'une institution par laquelle l'Église exerce son contrôle sur la philosophie. Si c'est une digression, son utilité nous excusera auprès des lecteurs de la *Revue*.

IX.

L'Eglise ne se contente pas de proclamer en théorie la supériorité de la théologie, elle applique ses principes au grand bien des sciences et de la vie chrétienne. Depuis son origine, elle a exercé un contrôle salutaire sur les publications contraires à la vérité dont elle est la gardienne jalouse et fidèle. Ce n'est pas le lieu de faire l'histoire de la Congrégation de l'*Index :* on peut la lire dans Zaccaria (*Storia polemica delle proibizioni dei libri*. Voir encore la Constitut. de Benoit XIV : *Pastor bonus*). Nous voulons examiner plutôt quelques objections pour faire ressortir les grands avantages attachés à ce tribunal sacré.

Le droit que possède l'Eglise d'interdire la lecture de

certains livres n'est pas contestable. Elle ne peut se conserver elle-même sans un moyen efficace d'empêcher les doutes, les dissensions fatales à l'harmonie des intelligences, à la concorde des volontés. Elle doit pouvoir condamner toute publication qui blesse la foi d'une manière ou d'une autre, et qui expose la conscience des fidèles à de graves dangers. En admettant ce contrôle en matière de foi, certains catholiques ne s'expliquent pas que l'*Index* puisse censurer des opinions philosophiques ou politiques. Laissons la censure, disent-ils, à la théologie, les sciences conservent leur pleine indépendance.

Cette opinion consacre le faux principe du naturalisme : le divorce complet entre les questions politiques ou sociales et la religion ; thèse féconde en résultats désastreux et condamnée dans ses diverses applications par le Saint-Siége. Les sciences rationnelles peuvent se fourvoyer et aboutir à des conclusions contraires à la foi ; elles inspirent des écrits où l'Église est attaquée dans ses dogmes, bafouée dans ses ministres et calomniée dans son histoire. Tels sont les faits constatés par l'expérience. Et vous ne voulez pas que l'autorité chargée de la pureté des croyances intervienne pour préserver ses enfants contre un poison d'autant plus funeste qu'il se cache sous des dehors scientifiques ? Est-il une autre loi naturelle pour le théologien, une autre pour le philosophe ou l'économiste ? Jésus-Christ a-t-il fondé une école d'opinions libres, ou a-t-il voulu réformer la société tout entière, abîmée dans le naturalisme ? Vous craignez les démêlés avec l'*Index ?* restez sur le terrain neutre, assez vaste pour donner libre carrière à vos recherches scientifiques, mais gardez-vous de déduire des conclusions contraires au dogme, car vous empiétez alors sur le domaine de l'autorité ecclésiastique, qui dénoncera l'écrit comme attentoire à la foi, et en interdira sévèrement la doctrine.

Au reste, cette censure enlève au livre toute valeur scientifique, car le vrai ne saurait être opposé au vrai. Si l'Église a le droit de censurer les doctrines même philosophiques et politiques, les fidèles ont le grave devoir de se soumettre aux décisions de la Sacrée Congrégation de l'Index.

Cette illation *scandalise* les jansénistes. Vous confondez, disent-ils, une congrégation avec l'Église, et déclarez partant celle-ci faillible, ce qui est hérétique.

La Sacrée Congrégation tient ses pouvoirs du Souverain-Pontife : elle les exerce au nom, par l'ordre ou du moins avec l'approbation du chef de l'Église. Pourquoi donc taxer d'inexacte l'expression généralement reçue, que l'Église condamne les mauvais ouvrages?

Mais la congrégation n'est pas infaillible. Soit. Donc, concluez-vous, il n'y a aucune obligation de respecter ses décrets.

Cette conclusion s'appuie sur un principe évidemment faux. Quelle autorité pourrait gouverner un état si ses prescriptions, pour avoir force de loi, devaient être infaillibles ? C'est une mauvaise tendance de l'époque actuelle, de calculer scrupuleusement son obéissance à l'Église. L'assertion n'est pas hérétique, donc elle est libre. Tel est le raisonnement qu'on entend trop souvent de la bouche de certains catholiques. Ainsi, d'après eux, on peut enseigner encore l'ontologisme, le traditionalisme, le duodynamisme ou l'existence dans l'homme d'un principe vital distinct de l'âme raisonnable, opinion flétrie par le souverain Pontife comme portant atteinte au dogme et ne pouvant être adoptée sans erreur contre la foi (1). Il faut se garder, sans doute, de taxer d'hérésie

(1) Noscimus iisdem libris (guntherianis) *lædi* catholicam doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera, per se, atque immediata corporis forma. (L. S. Pii IX.

tout sentiment opposé à la doctrine commune. On connaît la distinction élémentaire de propositions hérétiques, erronées, téméraires, etc. Mais toutes ces notes n'imposent-elles aucune obligation, sauf celle de l'hérésie? Une doctrine censurée reste-t-elle licite, probable et permise? Poser la question, c'est la résoudre. Ces principes hasardés sont inconnus aux grands théologiens. L'amour des opinions singulières, l'esprit de critique et d'insubordination demandant toujours de nouvelles explications, le plaisir de cotoyer l'erreur, de marcher sur les bords de l'abîme, présentent en théologie de graves dangers. Faisons une large part à la bonne foi et à l'ignorance. On n'a plus le goût ni la patience d'étudier les grands auteurs, dont les distinctions et les syllogismes rebutent les esprits : de nos jours la méthode est plus expéditive, Puisse-t-elle avoir de bons résultats! Toujours est-il qu'on ne peut, sans absurdité, exiger pour tout point de doctrine mis en litige, une définition *ex cathedra* ou un décret d'un concile œcuménique. Les bons catholiques se contentent de la volonté du chef de l'Église ou de l'épiscopat pour faire acte de soumission. Cette adhésion spontanée et pleine donne à leurs théories une sanction beaucoup plus efficace que les applaudissements de la foule ou les sympathies d'une école quelconque.

Pour être exact, nous devons revenir un instant sur l'infaillibilité de l'*Index*. Il y a, d'après les théologiens, trois manières de proscrire une doctrine : 1° au moyen de bulles ou de brefs ; 2° au moyen de décrets émanés des Congrégations de l'Index ou de l'Inquisition ; ces décrets sont publiés au *nom* du Saint-Père conformément au vote

Eximiam tuam, 15 junii 1857.) — Sententia, quæ unum in homine ponit vitæ principium, cum Ecclesiæ dogmate ita videtur conjuncta, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine *errore* in fide possit negari. (*Dolore haud mediocri*, 30 april. 1860.)

des cardinaux consulteurs, ou bien au nom des cardinaux, mais par *ordre* exprès du Pape informé ; 3° au moyen de décrets des Congrégations avec le consentement préalable du Saint-Père, sans ordre spécial (Zaccaria, l. c.).

Les décisions de cette troisième catégorie n'ont pas la valeur d'une définition dogmatique. Toutefois, les théologiens taxent de témérité ceux qui les rejettent. Cette opinion est généralement admise ; elle est basée sur la sévérité des examens, sur les qualités des consulteurs et sur l'assistance de l'Esprit-Saint, supposée avec raison dans une affaire de telle importance.

Les décrets donnés au moyen de bulles ou de brefs jouissent d'une infaillibilité certaine.

Quant aux autres, portés par ordre spécial ou au nom du Saint-Siége, voici l'opinion de Zaccaria : « Quelques-« uns considèrent ici le Pape comme simple président de « la congrégation : son infaillibilité partant n'atteint pas « ces décrets. Le plus grand nombre cependant des « théologiens est d'un avis contraire : il soutient avec « beaucoup de raison, que le Pape agit en ce cas comme « chef infaillible de l'Église ». (V. l'excellente dissertation : *In doctrinam catholicam de librorum prohibitione explanatio* Fr. M. Zinelli Ep., et le compte-rendu de la *Civiltà cattolica*, sér. VI, vol. I, p. 446.)

X.

Il nous reste à déduire les corollaires pratiques qui découlent de la théorie sur les rapports de la foi avec la raison.

La doctrine catholique, dont la conservation intégrale et l'explication opportune est confiée à une autorité toujours vivante, se manifeste aux fidèles de différentes manières. Tantôt elle est explicitement définie par des for-

mules dogmatiques ou implicitement contenue dans l'enseignement universel et constant de l'épiscopat et de l'école ; tantôt elle est proposée par des bulles, des encycliques adressées à tout le peuple chrétien ou par des lettres particulières. Souvent les propositions contradictoires sont censurées par des tribunaux compétents et approuvés par le chef de l'Église. La valeur de ces différents moyens n'est pas la même : ils ne mettent pas tous la doctrine définie au nombre des dogmes de foi. Cependant le philosophe qui aime trop l'Église pour calculer son obéissance, s'empresse de conformer ses théories aux moindres indications de l'autorité. En conséquence :

1. Le philosophe chrétien aura toujours les yeux fixés sur la foi, comme sur l'étoile polaire qui le guide à travers les défaillances de la pensée. Ainsi, par exemple, en développant les notions de la nature et de la personne, il se rappellera les dogmes de l'Incarnation et de la sainte Trinité. Si son concept le conduit à établir que toute nature existante, parfaite et raisonnable, est une personne, que le nombre des natures est toujours identique au nombre des personnes, loin de douter de ses croyances, il doit condamner ses conclusions comme fausses et erronées. Lorsqu'en cosmologie il cherche à définir l'essence de la matière, qu'il se garde de la placer dans l'extension actuelle. Le mystère de la sainte Eucharistie réfute péremptoirement sa thèse. Quand pour expliquer la sainte Trinité on a recours au réalisme, et l'on trouve qu'il n'est pas plus difficile de concevoir en Dieu trois personnes que de concevoir trois hommes participant à la même nature, on modifie le dogme au gré d'une opinion fausse en trahissant très-peu de savoir théologique. Une théorie idéologique enlève-t-elle toute force démonstrative aux preuves de l'existence de Dieu ou toute activité à la raison, elle est infailliblement fausse et dangereuse. Le

Saint-Siége, en définissant que l'âme est la forme substantielle du corps, nous donne un critère pour contrôler les opinions des philosophes sur l'unité de l'homme, sur l'union de l'âme avec le corps, etc.

2. Il n'est pas interdit au philosophe d'examiner les fondements de la foi, mais il ne lui est pas permis de douter un instant de la vérité de sa religion, et de faire dépendre son adhésion du succès de ses recherches. Le moindre doute sérieux est attentatoire à la parole divine, et on en appelle vainement à la science pour le motiver. De même qu'il est absurde de débuter en philosophie par le doute universel, il est irrationnel et coupable de renoncer à ses croyances pour y revenir au moyen de la science.

3. Les mystères ne sont pas totalement soustraits au domaine de la philosophie : elle peut les venger des objections de l'incrédulité, montrer leur convenance et leurs analogies avec l'ordre naturel. Toutefois, elle ne peut s'écarter du sens que l'Église leur donne, ni rejeter les explications dogmatiques des saints Pères et des docteurs de l'école.

4. L'autorité de l'école, comme critère de la foi universelle des pasteurs et des fidèles, est grande en théologie. En philosophie, elle n'est pas moins respectable. Nous parlons des opinions qui sont plus ou moins en rapport avec le dogme. Les rejeter, c'est s'exposer témérairement à de graves dangers d'erreurs. Il faut une raison bien évidente pour abandonner un enseignement sanctionné par l'Église, par l'expérience de plusieurs siècles et le nom des plus illustres penseurs. Telle est la doctrine du Saint-Siége : « Neque ignorabamus, in Germania etiam « falsam invaluisse opinionem adversus veterem scholam « et adversus doctrinam summorum illorum doctorum, « quos propter admirabilem eorum sapientiam, et vitæ « sanctitatem universalis veneratur Ecclesia. Quæ falsa

« opinione ipsius Ecclesiæ auctoritas in discrimen voca-
« tur, quandoquidem ipsa Ecclesia non solum per tot
« continentia sæcula permisit, ut ex eorumdem doctorum
« methodo, et ex principiis communi omnium catholi-
« carum scholarum consensu sancitis theologica excole-
« retur scientia, verum etiam sæpissime summis laudibus
« theologicam eorum doctrinam extulit illamque veluti
« fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra
« suos inimicos arma vehementer commendavit ». (Lettre apost. *Tuas Libenter*, 21 dec. 1863.)

5. Il arrive souvent, dans les discussions scientifiques, qu'après avoir examiné les principes, les arguments et les conséquences d'un système, on le juge à la lumière des décisions ecclésiastiques. Ce procédé ne plaît pas à certains savants : ils crient à l'injure, à la calomnie ; c'est empiéter, disent-ils, sur le droit de l'autorité, ériger en articles de foi les thèses les plus contestables, mettre en suspicion l'orthodoxie des auteurs.

L'Église seule a le droit de prononcer infailliblement sur l'orthodoxie d'une doctrine : mais en publiant ses décisions, elle autorise chacun à les prendre comme critère d'une théorie proposée. Pourquoi donc blâmer la conduite d'un philosophe quand il tâche de démontrer que telle théorie est censurée par le Saint-Siége, condamnée par l'encyclique ou contraire au dogme de l'Incarnation? Ses assertions, tant qu'elles n'ont pas la sanction de l'autorité compétente, sont sujettes à la critique et à la réfutation. Mais personne ne peut lui faire un crime d'appliquer la méthode conforme aux principes de la philosophie chrétienne. Si le Saint-Siége parle, ce n'est pas pour le plaisir de porter des jugements. Il veut que les philosophes les adoptent, les expliquent, et en usent dans l'examen des différents systèmes. Ici, au moins, on ne pourra pas dire que les doctrines de l'Église ne sont

plus applicables à nos temps, qu'elles supposent une société idéale. Cette objection, trop caressée par les catholiques, n'existe pas dans le domaine des idées, où les faits n'ont qu'une importance secondaire. Admettons donc franchement les doctrines de l'Église, dont l'autorité n'est pas limitée aux articles de foi. Ne marchandons point notre soumission au Saint-Siége. Dans ces temps de lâcheté et d'apostasie, les catholiques doivent faire preuve d'un attachement inébranlable, d'un amour filial envers le Vicaire de Jésus-Christ. La moindre indication directe ou indirecte doit suffire pour sacrifier ou corriger les opinions les plus chères. Les compromis ne produisent aucun fruit durable, la vérité se fait jour à la longue, et avec d'autant plus d'éclat, que sa manifestation a été plus soigneusement entravée. Un triomphe acheté aux dépens des principes ne peut produire des résultats fructueux : la vérité seule est forte et puissante.

CONCLUSION.

Il est temps de terminer notre étude sur la philosophie moderne. Nous sommes loin d'avoir épuisé la matière, mais les points traités suffisent à notre but. Les voici résumés :

1. La philosophie moderne est impuissante à légitimer les fondements de nos connaissances. La philosophie ancienne résout admirablement le problème de la certitude.

2. Les preuves de l'existence de Dieu données par Descartes, s'étaient sur des hypothèses fausses et arbitraires. Il n'y a aucune raison pour abandonner les preuves ordinaires léguées par la tradition.

3. L'ontologisme est une théorie dangereuse, admise par les philosophes modernes sans aucun argument in-

trinsèque ou d'autorité. Elle a été censurée par l'Église.

4. Le traditionalisme, loin de fournir une réfutation complète du rationalisme, y conduit logiquement. Il a été banni des écoles par l'autorité ecclésiastique.

5. La théorie de l'école sur les rapports de la raison et de la foi, tout en repoussant les exagérations rationalistes, est conforme aux intérêts, aux droits de la religion et de la science.

Ces faits, démontrés et motivés, nous autorisent à déplorer la réforme cartésienne comme un grand malheur pour la science : l'abaissement du niveau scientifique en France et ailleurs ne montre que trop ses funestes résultats.

L'illusion n'est plus permise : un retour sincère aux doctrines de l'école peut seul relever les études, retremper les intelligences et faire progresser la théologie. Aussi cette conviction gagne de plus en plus les esprits. D'illustres penseurs, en Italie, en Allemagne et en France, s'appliquent à réhabiliter la scolastique. Puissent leurs efforts avoir du succès et nous ramener les beaux triomphes de la science alliée à la foi qui font la gloire du moyen-âge !

Comprend-on qu'une philosophie essentiellement ecclésiastique, seule capable de triompher des attaques incessantes de la libre pensée, rencontre des adversaires parmi les catholiques ? L'ignorance, l'esprit de système, le respect des opinions courantes peuvent être en cause, mais ces motifs ne sont guères raisonnables. Et le progrès ? Cherchez-le dans les théories de Kant, Fichte, Hegel, Bautain, La Mennais, Gioberti, Rosmini, etc. Voilà les représentants de la philosophie cartésienne. Que reste-t-il de leurs spéculations ? De tristes ruines, un souvenir historique avec les réfutations qu'elles ont provoquées. Est-ce à dire qu'il n'y a plus rien à faire, qu'il suffit de

reproduire les ouvrages des anciens? Il serait insensé de le prétendre. Le progrès des sciences naturelles et des connaissances philologiques ne peut manquer d'avoir une grande influence sur la philosophie. La polémique moderne a soulevé de nouveaux problèmes, de nouvelles objections, les nécessités des temps ont changé : il faut, en conséquence, mettre l'enseignement au niveau de l'époque. Seulement, nous ne pouvons approuver la tendance à condamner les principes et la méthode de l'école, à renouveler la base de la science, à réformer les théories vitales de la philosophie. Ce sont des tentatives stériles et dangereuses, qui nous désarment complétement devant les objections des écoles modernes. Qu'on étudie les scolastiques : « On verra quelles richesses de raison renferment ces mines trop peu exploitées de l'ancienne « théologie, à quelles sublimes spéculations se sont « élevés ces anges de l'école, dont beaucoup ne connaissent plus aujourd'hui que le nom. C'est chez eux « qu'il faut puiser ses preuves, et en les étudiant on y « trouvera tous les arguments nécessaires pour défendre « la doctrine révélée, pour combattre toutes les erreurs « modernes, sans qu'il soit besoin de recourir à de nouveaux systèmes dont le moindre inconvénient, quelque « grave qu'il soit, est d'être en opposition avec toutes « les traditions de l'enseignement catholique ». (Le Ch. Lupus, *le Tradit. et le Ration.* Préface.)

Telles sont nos conclusions, si elles sont partagées par les lecteurs de la *Revue*, notre but est atteint et notre travail amplement récompensé.

L'abbé C. Deleal.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

—

Quinzième article.

—

LES ÉVANGILES N'ACCUSENT AUCUN SCHISME AU SEIN DU CHRISTIANISME PRIMITIF.

Du prétendu pétrinisme de saint Matthieu et du paulinisme de saint Luc. — Ces deux évangélistes ne sont pas opposés l'un à l'autre et ne représentent pas deux écoles rivales, l'une judaïsante, l'autre libérale ou gentille, qui auraient divisé le collége apostolique. — Saint Marc et saint Jean n'ont pas écrit pour opérer la fusion de ces deux écoles.

Après avoir répondu aux principales objections soulevées contre l'authenticité et l'intégrité de chaque Évangile en particulier, il nous semble nécessaire de porter notre attention sur une difficulté que l'école de Tubingue a surtout fait valoir et que les plus minces critiques n'ont cessé de reproduire depuis. Cette difficulté la voici : Les Évangiles de saint Matthieu et de saint Luc seraient complétement opposés l'un à l'autre. Le premier porterait le saisissant reflet de la tendance arriérée et exclusive des judéo-chrétiens, serait tout rempli de préjugés rabbiniques. L'auteur n'y viserait qu'à combattre les doctrines de saint Paul et à faire l'apologie des anciens apôtres, surtout de saint Pierre dont il relèverait les prérogatives. En un mot, il faudrait voir dans cet écrit un document défendant le parti de saint Pierre, manifestant la tendance de son école, ou du pétrinisme, comme on dit. D'autre part,

saint Luc exprimerait la tendance libérale des gentils convertis, ayant à leur tête saint Paul. Sa rédaction serait diamétralement opposée à celle de saint Matthieu, qu'elle aurait pour objet de saper par sa base, en soutenant le parti paulinien, ou autrement dit le paulinisme. Ces deux Évangiles fourniraient ainsi, d'après l'école de Tubingue, la preuve manifeste de la division qui exista primitivement entre les apôtres, et devraient leur origine à la guerre que durent se livrer au sein du christianisme naissant l'élément juif et l'élément païen. Venant à la suite, saint Marc aurait pris à tâche de garder la neutralité entre ses devanciers et se serait efforcé de commencer entre les deux partis un rapprochement, une fusion, que saint Jean finit par réaliser complétement. Telle est l'objection que nous fait l'école de Tubingue. Nous y avons déjà répondu sommairement, dans le cours de notre travail ; mais, comme elle parait importante, nous sommes obligé d'entrer ici dans de plus amples développements.

Qu'il n'ait existé aucun dissentiment entre saint Paul et les autres apôtres, au point de vue doctrinal, c'est ce que nous avons précédemment établi. Sans doute, ceux des juifs convertis de Jérusalem et des communautés du dehors, qui appartenaient à la secte des pharisiens (Act. xv), en voulurent à saint Paul, parce qu'il niait contre eux la nécessité des observances légales pour le salut. De son côté, le grand Apôtre les combattit avec énergie. Mais les apôtres ne prirent aucune part à cette opposition des Juifs contre lui, et, au concile de Jérusalem, ils furent unanimes, à commencer par saint Pierre et saint Jacques (Act. xv), à déclarer pour jamais abolies les observances légales. Ils dirent hautement que ceux qui étaient venus à Antioche prêcher la nécessité de la circoncision et des autres observances légales, avait agi sans leur autorisation et sans avoir reçu aucun ordre. Par une lettre collective, ils noti-

fièrent leur décision aux nouveaux convertis de Syrie, de Cilicie et d'Antioche, et leur mandèrent « qu'ils leur envoyaient leurs très-chers frères, ἀγαπητοῖς, Barnabé et Paul, ces hommes qui avaient sacrifié leur âme pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

Cela dit, examinons si saint Matthieu et saint Luc sont réellement opposés de vues et de tendances.

Sans doute saint Matthieu, qui écrivait pour les Juifs, dut nécessairement tenir compte de leurs besoins, eu égard au point de vue sous lequel il considéra l'histoire de Jésus-Christ, eu égard aussi au choix des vérités chrétiennes qu'il crut devoir exposer de préférence. Mais conclure de là qu'il voulut se faire le champion de ce christianisme, mêlé de pratiques juives, que professaient ceux qui formèrent plus tard la secte des Nazaréens, prétendre qu'il se constitua l'avocat du soi-disant parti de saint Pierre, ou autrement dit du pétrinisme, rien de moins fondé et de plus faux.

Et d'abord, puisqu'il est prouvé que la plus parfaite intelligence régna toujours parmi les apôtres, et que jamais aucune dissidence de doctrine ne surgit au milieu d'eux, d'où pouvait venir à saint Matthieu l'idée de se faire le champion d'un parti qui n'existait pas? L'hypothèse de nos adversaires n'a donc aucun fondement.

L'on recourt, il est vrai, à certains passages de son Évangile, pour étayer ce système. Saint Matthieu, dit-on, est le seul Évangéliste qui établisse constamment la prééminence de saint Pierre sur les autres apôtres; il semble donc qu'il ait pris à tâche de faire prévaloir l'autorité de cet apôtre. D'autre part, il patronne visiblement les doctrines des judaïsants, nous voulons dire cette opinion qui restreignait aux seuls israëlites la mission du Messie, x, 5; xv, 24, et professait le maintien perpétuel de toutes les parties, même cérémonielles, de la loi mosaïque, v, 17 et suiv.

Ce que l'on avance est-il bien constaté? Est-il vrai, en premier lieu, que saint Matthieu seul accorde à saint Pierre la prééminence sur tout le Collége apostolique? Nous le nions absolument, et il suffit, pour se convaincre du contraire, de jeter un coup d'œil sur les autres évangélistes. Tous, en effet, ont toujours bien soin de distinguer Pierre de ses autres collègues, de lui donner constamment le pas sur chacun, de faire ressortir en toutes circonstances sa primauté. Qu'on examine en particulier les passages suivants : Marc III, 16; VIII, 29; IX, 5; X, 28; XIV, 33. — Luc VI, 14; VIII, 45; IX, 20-28. — Jean I, 43; VI, 68; XIII, 6 et suiv., 36 et suiv. Loin donc d'agir, en ce point, par esprit de parti, saint Matthieu n'a fait qu'exposer, conjointement avec ses collègues, un fait constant et reconnu, c'est-à-dire que Jésus-Christ a établi saint Pierre chef suprême de son Église.

Est-il vrai, en second lieu, que saint Matthieu restreigne la mission du Messie au peuple juif et qu'il confonde le judaïsme avec le christianisme? Mais, dès le début de son Évangile, les Mages qu'il nous montre arrivant d'Orient, nous donnent clairement l'idée d'un christianisme universel (II, 1 et suiv.). Ne cite-t-il pas ces paroles du Sauveur : « Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et auront place dans le royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob, tandis que les enfants de la promesse seront jetés dans les ténèbres extérieures (VIII, 11 et 12)? » Ne rapporte-t-il pas (ch. XXI, 33-34) plusieurs paraboles, sous le voile desquelles le Sauveur prédit aux Juifs qu'il les rejettera pour adopter les gentils, paraboles que termine cette attestation formelle : « Je vous le déclare, le royaume de Dieu vous sera enlevé et donné à une nation qui portera du fruit? » N'insiste-t-il pas sur la même vérité, dans son ch. XXII, 1-14, où il finit par cette parole du Christ, que, « si tous les Juifs sont appelés, il en sera peu qui embrasse-

ront la lumière de l'Évangile? » Au ch. IX, 16 et suiv., n'attribue-t-il pas à l'économie du salut, sous la loi de grâce, un nouvel esprit et une parfaite indépendance? Ne prédit-il pas, ch. XXIV, la ruine de Jérusalem et de son Temple, et ne prophétise-t-il pas ainsi la fin prochaine du culte légal, dont l'existence était si intimement liée à ce Temple que l'un ne pouvait subsister sans l'autre? Ne relate-t-il pas, en particulier, cette parole du Sauveur : « Cet Évangile sera prêché dans l'univers entier, en témoignage à tous les peuples? » Enfin ne rapporte-t-il pas l'ordre donné par Jésus-Christ à ses apôtres d'aller prêcher l'Évangile à l'univers entier : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à garder ce que je vous ai appris (XXVIII, 19)? » Évidemment ces diverses citations prouvent à n'en pouvoir douter que saint Matthieu ne fut rien moins que partisan du particularisme judaïque.

On nous oppose, il est vrai, deux ou trois textes qu'on prétend en contradiction avec les premiers. Mais nos adversaires en prennent mal le sens. Entendus d'après les principes d'une exégèse sage et raisonnée, ces passages se concilient parfaitement avec les autres et ne se signalent par aucune tendance judaïsante. Ainsi cette parole du Christ (XV, 24) : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, » n'avait trait qu'à son ministère personnel qui, dans les desseins de la Providence, devait commencer en Judée et ne pouvait s'étendre plus loin, eu égard à la brièveté de sa mission terrestre. Quant à ce précepte du Sauveur à ses apôtres, au début de leur première prédication (X, 5) : « N'allez point dans les terres des gentils et n'entrez point dans les villes des samaritains, mais rendez-vous plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël », il ne concernait que les premiers travaux des apôtres et le ministère qu'ils devaient exercer pendant ce premier voyage

et jusqu'à la mort de leur Maître. Ces passages sont donc loin de nier la destination universelle du christianisme. Saint Paul lui-même, bien que particulièrement destiné aux gentils, crut devoir se conformer au plan providentiel, en prêchant l'Évangile aux Juifs avant de le porter aux nations païennes. Mais, continue-t-on, saint Matthieu fait dire à Jésus-Christ (v, 17-19) : « Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi, je suis venu au contraire pour l'accomplir. Je vous le dis en vérité, le ciel et la terre ne passeront pas que tout ce qui est dans la loi ne soit accompli parfaitement, jusqu'à un seul iota et un seul point ».

Nous répondrons qu'ici encore nos adversaires saisissent mal le sens de la citation. Le passage qu'on nous objecte se trouve, en d'autres termes, il est vrai, mais avec une signification identique, dans saint Luc, disciple de saint Paul. Dès lors il faut nécessairement conclure que la durée perpétuelle de la loi, dont parle ici le Sauveur, ne doit pas s'entendre de tout son ensemble, surtout pas de sa partie extérieure, c'est-à-dire de ses rites et de ses cérémonies.

Les rites et les cérémonies de la loi étaient des figures qui annonçaient le Christ. Le Christ venu, c'est-à-dire la réalité substituée à la figure, qui ne voit que les lois cérémonielles n'avaient plus de raison d'être et partant devaient disparaître? D'autre part, en accomplissant ce que préfiguraient ces ombres, Jésus-Christ leur donna leur entier et parfait accomplissement. Et comme dans sa personne devaient se réaliser, et se réalisèrent, en effet, jusqu'aux moindres détails, tous les symboles figuratifs qui l'avaient annoncé au peuple élu, il put invoquer ce plein accomplissement en signe de sa divine mission et dire en toute vérité : « Le ciel et la terre ne passeront pas que je n'aie accompli jusqu'au moindre iota tout ce qui a été écrit dans la loi concernant ma personne et mon

ministère ». Voilà ce qu'entend tout d'abord Jésus-Christ et ce que veut dire saint Matthieu en rapportant ces paroles. Le Sauveur fait encore allusion ici aux points fondamentaux de la morale, dont l'accomplissement doit être, d'après saint Paul lui-même (Rom VIII, 3 et suivants), la fin positive de l'économie du nouveau Testament. Jésus-Christ n'est point venu abolir les commandements, mais bien les perfectionner en nous en donnant une connaisance plus profonde, une explication plus détaillée, en les appuyant d'une sanction plus efficace, c'est-à-dire en substituant contre leurs transgresseurs des peines éternelles aux peines temporelles, en y ajoutant des conseils plus parfaits encore, qui en rendent l'observation plus facile, enfin en nous méritant et en nous accordant la grâce de les mettre en pratique. Tel est le second sens du passage allégué. Et maintenant, peut-on dire que saint Matthieu soit entaché d'un esprit d'exclusivisme, qu'il ait écrit pour défendre le système des judaïsants? Cela n'est pas possible, après ce que nous venons d'établir.

Examinons, en second lieu, si saint Luc est, de son côté, le représentant du soi-disant parti de saint Paul, si son but consiste à combattre saint Matthieu et les judaïsants, et à défendre ce qu'on nomme si arbitrairement l'école paulinienne ou le paulinisme.

Nous avons vu, en traitant de saint Luc, que cet évangéliste choisit de préférence, parmi les faits évangéliques, ceux qui mettaient le plus en relief les idées du grand Apôtre sur la destination universelle du christianisme, sur l'action de la miséricorde divine dans l'œuvre du salut, sur la justification par la grâce, moyennant la foi et une humble confiance en Dieu. Mais l'on se tromperait étrangement en concluant de là que l'écrit de saint Luc est essentiellement polémique, que l'auteur ne se propose autre chose que d'attaquer saint Matthieu et de faire l'apo-

logie des doctrines de saint Paul contre les prétendues idées rétrogrades des autres apôtres.

D'abord, puisqu'il est prouvé qu'il régna constamment entre saint Paul et ses collègues une parfaite harmonie de doctrine, quel intérêt aurait eu saint Luc à vouloir défendre les idées de son maître contre le collége apostolique ? D'un autre côté, qui le portait à diriger une polémique contre l'écrit de saint Matthieu ? Il faudrait admettre pour cela que, dès les temps apostoliques, l'évangile de ce dernier passait pour avoir et avait réellement une tendance judaïsante. Or, cette hypothèse est insoutenable, ainsi que nous l'avons démontré. Saint Luc n'a donc pas voulu attaquer en saint Matthieu ce qui ne s'y trouve pas.

En second lieu, si saint Luc se fût proposé de combattre le soi-disant christianisme de saint Pierre, représenté par saint Matthieu, évidemment il se serait gardé de relater certaines sentences du Sauveur qui, à première vue du moins, paraissent favoriser le système des judaïsants, et servir d'argument contre les prédications de l'Apôtre des gentils. Il les eût du moins exposées de manière à leur enlever toute apparence d'un sens favorable à son but. Voici quelques-uns de ces passages : celui où il est question de la durée perpétuelle de la loi (XVI, 17) ; celui où Abraham dit au mauvais riche : « Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent (XVI, 29) » ; celui où Jésus-Christ indique l'observation de la loi comme le chemin de la vie éternelle (X, 26 et suivants ; XVIII, 19 et suivants) ; celui où la justice devant Dieu est basée sur la fidélité à la loi (I, 6) ; enfin celui où Jésus-Christ déclare à ses apôtres qu'ils jugeront les douze tribus d'Israël (XXII, 30). Si saint Luc eût été si hostile à la loi, fût-il entré dans des détails si précis, si circonstanciés sur l'accomplissement des prescriptions légales lors de la circoncision de saint Jean,

(I, 59) et de Jésus-Christ (II, 22), lors de la présentation de ce divin Enfant au Temple, et de la purification de Marie (II, 22-39) ? Aurait-il rapporté ces paroles de l'ange assurant que Jésus obtiendrait le trône de David son père, et qu'il règnerait éternellement sur Jacob, paroles qui, entendues dans un sens matériel, pouvaient favoriser l'idée égoïste et charnelle que les Juifs se faisaient du Messie (I, 32 et suivants) ?

On ne le saurait nier, ces passages si opposés, en apparence du moins, aux idées doctrinales de saint Paul, prouvent jusqu'à l'évidence que saint Luc ne songeait à rien moins qu'à combattre les judaïsants ; s'il n'a point rapporté tout ce qu'on lit en saint Matthieu, ces omissions ne sont dues à aucun motif dogmatique et ne trahissent aucun but apologétique et polémique. Écrivant pour les gentils convertis, il devait avant tout consulter leur état et leurs besoins ; voilà pourquoi il passe sous silence ce qui concernait spécialement les Juifs.

Ce qui établit, en dernier lieu, que saint Luc ne poursuit pas dans son évangile un but polémique, c'est que l'on y trouve nombre de passages sans rapport aucun ni avec les idées doctrinales de saint Paul, ni avec les principes des judaïsants. Qu'on lise les chapitres III, 1-6, 21 ; IV, 1-13, 31-37, 38-40 ; V, 1-11, 17-26 ; VI, 1-5, 6-10, 11-16, 19-28, 29-35 ; VII, 11-18 ; X, 17-20 ; XI, 5-10 ; XIV, 1-24. Ces divers passages, dont quelques-uns se trouvent aussi dans saint Matthieu, mais dont plusieurs appartiennent exclusivement à saint Luc, sont étrangers à toute polémique et n'offrent qu'un intérêt purement historique. L'opinion de ceux qui ne voient dans l'Évangile de saint Luc qu'une apologie des doctrines de saint Paul est donc insoutenable. Ce que nous venons de dire le démontre pleinement.

Les partisans de ce système prétendent, en troisième

lieu, que saint Marc s'est proposé de prendre une position complétement neutre entre saint Matthieu et saint Luc. Laissant de côté les principes des judaïsants, et ceux de saint Paul, il aurait cherché à rapprocher les deux partis. Ce qui le prouve, disent nos contradicteurs, c'est que cet évangéliste omet les passages de saint Matthieu qui paraissent les plus judaïsants et les endroits de saint Luc qui sont les plus favorables à l'universalisme prêché par saint Paul et à sa doctrine sur la justification sans les œuvres de la loi.

Nous répondrons à nos adversaires qu'il manque tout d'abord à leur hypothèse une petite chose assez importante, c'est que saint Marc a écrit non pas après, mais avant saint Luc. C'est là un point que nous avons démontré. Dès lors, comment a-t-il pu se poser comme médiateur entre lui et saint Matthieu ? En second lieu, puisqu'il n'a jamais existé de désaccord entre les apôtres, au point de vue doctrinal, puisque saint Matthieu et saint Luc ne sont nullement opposés l'un à l'autre, ainsi que nous l'avons établi, quelle nécessité y avait-il d'opérer une conciliation ? On s'appuie sur ce que saint Marc ne renferme pas absolument tout ce que rapportent saint Matthieu et saint Luc. Mais il y a à ce fait une explication facile. Les prédications de saint Pierre furent sa règle et la source principale où il puisa son récit, et les chrétiens de Rome ses premiers lecteurs. Parlant à des fidèles, pour la plupart païens de naissance, saint Pierre devait naturellement passer sous silence les paroles de Jésus-Christ (Matth. x, 5 ; xv, 24) qui, pour ne pas donner lieu à un choquant malentendu, eussent demandé de longues explications. Il devait aussi, devant un pareil auditoire, passer légèrement et même se taire entièrement sur tout ce qui concernait spécialement et directement le judaïsme et le pharisaïsme, car quel intérêt de semblables questions pouvaient-elles présenter à des

gentils? On ne saurait non plus demander de lui que, dans ses instructions, il se soit arrêté sur les faits ou sur les points doctrinaux que son collègue Paul avait pris à tâche de développer plus particulièrement. Et comme saint Marc ne fit que relater sommairement les prédications de saint Pierre, dont il était le disciple, nous nous rendons parfaitement compte du caractère distinctif de son livre. On est donc mal venu, quand on prétend que l'Evangile de saint Marc est un compromis entre les évangiles de saint Matthieu et de saint Luc.

Nous ne nous arrêterons pas à démontrer que saint Jean n'a point tracé son récit dans un but irénique, c'est-à-dire pour achever la prétendue conciliation commencée par saint Marc. Le principal but de saint Jean, ainsi que nous l'avons constaté, est dogmatique. L'Apôtre veut établir que Jésus-Christ est le Fils de Dieu et que par la foi en lui nous avons la vie éternelle. Il veut, en second lieu, nous tracer un tableau court, mais chronologique, de la vie du Sauveur. Enfin, il s'élève contre les disciples de saint Jean-Baptiste, qui avaient fini par former une secte, et contre les Gnostiques et les Docètes qui professaient plusieurs erreurs opposées au Christianisme. Il n'y a donc rien en lui qui, de près ou de loin, vise à la conciliation chimérique qu'il aurait dû achever entre le judaïsme et le gentilisme.

Par conséquent, ce que l'on a appelé le pétrinisme de saint Matthieu et le paulinisme de saint Luc, la prétendue opposition de ces deux évangélistes, qui seraient l'expression de deux écoles rivales ayant déchiré le sein du christianisme primitif, le rapprochement de ces deux écoles tenté par saint Marc et opéré par saint Jean, tout cela n'est qu'une rêverie conçue dans le cerveau nébuleux de quelques allemands.

L'abbé Vilmain.

COUP D'ŒIL

SUR LES SCIENCES ET SUR LES ARTS.

—

Premier article.

—

Il y a trois manières de savoir. Je sais par moi-même, par ma propre raison : à sa plus haute puissance, cette science se nomme la philosophie.

Je sais par autrui, par mes semblables, par leur témoignage. Cette science s'appelle l'histoire.

Je sais par Dieu, par le témoignage de sa parole, par la révélation. Cette science est dite par excellence la théologie.

Entre ces trois sciences, l'ordre est celui qu'on vient de suivre.

La philosophie d'abord. Comment puis-je être assuré de la vérité des choses qui me sont attestées soit par l'homme, soit par Dieu, si, par ma raison, je ne suis pas certain de ma propre connaissance, de l'existence et de la véracité du témoignage humain et divin?

L'histoire ensuite. Après la philosophie, pour la raison indiquée à l'instant;

Avant la théologie : car, sauf le cas où Dieu m'éclaire et me parle immédiatement, c'est uniquement par le témoignage humain, c'est par l'histoire seule que je puis connaître et le fait et l'objet de la révélation.

La théologie vient donc en dernier lieu et couronne l'édifice.

Ce n'est pas assez de savoir, il faut agir. Après la science, qui est la perfection de l'intelligence et qui demeure dans la spéculation, vient l'art, qui est la perfection de la volonté et qui dirige l'action.

Trois arts dominent et comprennent tous les autres : la poésie, l'éloquence et le gouvernement.

La poésie est une action, une création. Le mot le déclare : ποιεω, je fais. Elle exprime l'idéal, elle le représente soit par l'harmonie de la parole (poésie proprement dite), soit par l'harmonie du son (musique), soit par l'harmonie des contours (sculpture), soit par l'harmonie des lignes (architecture).

L'éloquence est l'art de bien dire. Bien dire, c'est parler de manière à faire agir. Aussi l'éloquence, son nom l'indique, est la parole par excellence. Car le but de la parole est l'action. Toute parole qui finalement n'aboutit pas à un fait est une parole perdue. De là ce langage de l'Ecriture : *Videamus hoc verbum quod factum est* (S. Luc, II, 15). Allons voir cette parole qui est un fait, cette parole accomplie.

Le gouvernement exécute et l'idéal exprimé par le poète, et la parole sortie du cœur et de la bouche de l'orateur ; le gouvernement dirige les intelligences et les volontés vers le bien. Aussi est-ce l'art des arts : *Ars artium regimen animarum*, a dit un homme qui sut gouverner, saint Grégoire le Grand.

SCIENCES.

Philosophie.

La Bible est dans tous les sens, selon l'ordre des temps et selon l'ordre de mérite, le premier des livres, le livre par excellence. Là se trouve, avec la théologie

ou la doctrine révélée, toute la philosophie, tout ce que l'homme par sa seule raison peut et doit savoir pour devenir parfait et heureux.

Après la Bible, c'est à Socrate qu'il faut demander les leçons de la sagesse. Socrate eut un élève digne de lui. Platon, qui à son tour rencontra dans Aristote un disciple qui l'égala.

Ces trois noms résument toute la sagesse humaine en dehors de la révélation.

Trois noms dominent et résument aussi l'enseignement biblique, sous le rapport des vérités rationnelles, les seules qu'ici nous ayons en vue ; ce sont Moïse, David et le Verbe par excellence, le Verbe incarné, Jésus-Christ. Celui-ci est la clef de voûte, il achève l'édifice doctrinal de l'ancien Testament, il commence celui du Nouveau.

Trois noms dominent encore et résument la philosophie chrétienne : Jésus-Christ qui, comme on vient de le dire, en est le fondement, saint Augustin, le Platon chrétien, saint Thomas, l'Aristote catholique. Moïse et la loi, David et les prophètes, Jésus-Christ et l'Évangile : voila, éclairée par la révélation et fondue avec la théologie, toute la vraie philosophie.

Socrate, Platon, Aristote : voilà le suprême effort de la raison humaine pour atteindre la sagesse.

Comme Aristote et Platon procèdent de Socrate, ainsi saint Thomas et saint Augustin procèdent de Jésus-Christ, et ils représentent la plus haute et la plus complète application de la raison et de la science humaine à la révélation et à la doctrine surnaturelle.

Nous n'insisterons pas davantage parce que la philosophie seule, depuis la révélation chrétienne, offre peu

d'intérêt, et que, séparée de la théologie, elle demeure le plus souvent stérile et impuissante (1).

Histoire.

Il y a beaucoup d'historiens, mais peu de grands historiens ; car il y a beaucoup de peuples, mais peu de grands peuples ; il y a beaucoup d'hommes, mais peu d'hommes célèbres, et s'il y a peu d'hommes célèbres, il y a moins encore de grands hommes. Inutile d'étudier les hommes et les peuples vulgaires. L'étude du vulgaire rend vulgaire, l'étude du médiocre rend médiocre. Voulez-vous être et faire quelque chose ? Prenez les aigles pour maîtres et pour modèles, accoutumez-vous à regarder le soleil, je veux dire l'idéal.

Laissons donc les peuples sans histoire. Un peuple dont il n'y a rien à dire, est un peuple qui n'a rien souffert, un peuple qui n'a pas combattu, un peuple qui n'a rien fait. Car ici-bas, impossible de faire quelque chose sans rencontrer l'obstacle, et par conséquent le combat et la souffrance.

Mais un peuple qui n'a rien fait est un peuple égoïste, un peuple qui ne songe qu'au repos, à la jouissance, un peuple inerte et inutile. Il faut bien en dire autant des hommes vulgaires.

L'histoire ne s'occupe que des hommes et des nations qui ont fait quelque chose de grand pour ou contre le bien général.

Frémissez, petits hommes, vos colères et vos jalousies n'y pourront rien. Jamais on n'écrira l'histoire du peuple ;

(1) D'ailleurs dans cette même *Revue* nous avons présenté jadis l'*idée* et le *plan de la philosophie*; ces articles ont paru ensuite dans un petit volume (Bouquerel, 31, rue Cassette, Paris).

jamais, si vous ne devenez un grand homme ou un grand scélérat, jamais on ne parlera de vous.

L'histoire se réduira toujours à l'histoire des grandes nations, et l'histoire des grandes nations ne se fera que par celle de leurs grands hommes. Et comme à mesure que les faits se multiplient, il devient de plus en plus impossible de les retenir tous, on diminuera et l'on oubliera de plus en plus les faits et les personnages de second ordre, pour ne retenir que ceux qui furent grands entre les grands.

A son tour l'histoire des grands hommes se réduira toujours à ce qu'ils ont fait de grand. Si parfois on note chez eux de petites choses, ce ne sera que pour faire ressortir davantage la grandeur de leur génie, de leur caractère, de leur vertu ou de leur action.

Ainsi l'histoire nous apprend que Charlemagne faisait vendre les légumes de ses jardins et les œufs de ses basses-cours. Et pourquoi ce détail ? Pour faire ressortir le génie de cet homme qui, au moment où on le croirait entièrement absorbé par les soucis de la guerre et du gouvernement, trouve encore assez de loisir pour régler les plus menus détails de sa maison.

Hors les traits de ce genre, le public sera sourd à la plainte des myopes qui, incapables de soutenir l'éclat du soleil ou de contempler un ensemble, demandent qu'on leur fasse voir les grands hommes dans ce qu'ils ont de petit et de commun. On sait le dicton : Il n'y a pas de grand homme devant son valet de chambre. Eh bien, pour se consoler d'être petits et communs, les hommes vulgaires voudraient ne voir les grands hommes que dans les instants où ils leur ressemblent.

Mais hélas ! jamais on n'écrira l'histoire d'un grand homme en robe de chambre. Il n'est rien là qui puisse instruire, rien qui puisse élever, à moins que le grand

homme ne le soit jusque-là, ce qui est moins rare qu'on ne le pense.

Mais, alors même, il suffira de l'avoir signalé une seule fois.

Un publiciste lança un jour un pamphlet sous ce titre : Qu'est-ce que le tiers ? Rien. Que doit-il être ? Tout.

S'il n'était rien, c'est qu'il ne faisait rien de grand, c'est qu'il ne s'occupait que de ses intérêts personnels, de sa fortune, de son négoce, de son métal.

Dès lors il ne devait pas être tout ; il ne pouvait pas être tout.

Et il ne le fut pas, et jamais il ne le sera. Le jour où cette classe de la nation qui ne s'occupe que de gagner, qui ne rêve et ne comprend que matière, usine, fabrique, vente et achat, le jour où le tiers sera tout dans une nation, le jour où il dominera et règnera, cette nation pourra devenir riche et voluptueuse, elle cessera d'être grande et puissante, elle n'aura plus d'histoire.

La France de Louis-Philippe n'a pas d'histoire ; l'Angleterre, depuis sa lutte contre Napoléon, n'a pas d'histoire ; l'Amérique, depuis Washington jusqu'à la guerre entre le Sud et le Nord n'a pas d'histoire. Jamais bourgeois n'aura d'histoire, s'il ne se fait noble par quelque haut fait, comme Eustache de Saint-Pierre ou Jacques Cœur. Aussi quand le noble se fait bourgeois, son blason peut bien encore rappeler le nom qu'il porte, mais ce nom ne parlerait pas, s'il ne rappelait ceux qui surent le *faire* par leurs exploits.

Le tiers, dit-on, domina en 89. Le tiers resta ce qu'il était : rien. Mais de son sein sortirent une demi-douzaine de scélérats dont l'histoire parlera, parce qu'ils se firent un nom en donnant au sacerdoce et à la noblesse française l'occasion de se relever par l'immortalité du martyre. Quant aux bourgeois de 89 qui ne furent ni assas-

sins ni martyrs, qui donc les connaît ? où donc avez-vous lu leur histoire ?

Ainsi nous laisserons les petits hommes et les petits peuples. J'appelle petit tout peuple, tout homme qui se renferme en lui-même, qui s'isole du mouvement général, qui ne se propose pas de concourir au bien universel. Cet homme est petit, fût-il cent fois millionnaire ; ce peuple est petit, lors même qu'il occuperait la plus grande étendue de terrain, et qu'il formerait la multitude la plus considérable du monde, comme le peuple Chinois.

Laissons aussi les sauvages de l'Amérique et de l'Océanie ; laissons la civilisation égoïste de l'Inde, de la Chine et du Japon. Tant que ces peuples s'obstineront à s'enfermer chez eux, tant qu'ils refuseront tout rapport avec les autres peuples, ils seront et demeureront inconnus.

Que nous importent des révolutions intérieures qui n'ont aucune conséquence pour le bien ou le mal de l'ensemble de la grande famille humaine ?

Laissons encore les barbares du Nord de l'ancien continent, jusqu'à ce qu'enfin il leur soit donné d'entrer dans le courant général.

Laissons l'Afrique et ses peuples esclaves.

Laissons même l'Égypte à son labour ; laissons Tyr et Carthage à leur commerce. L'agriculture et le commerce n'ont pas d'histoire et ne peuvent en avoir. On ne raconte que ce qui intéresse l'esprit et le cœur. Or, il n'est que le génie qui intéresse l'esprit, il n'est que le courage qui intéresse le cœur. Et pour se montrer, le génie et le courage demandent l'obstacle, le combat et la souffrance. L'Égypte, Tyr et Carthage n'entreront dans l'histoire qu'à ces rares instants où elles apparaîtront sur la scène des grandes luttes.

On vante la charrue de Cincinnatus ; mais si Cincin-

natus n'avait été qu'un laboureur, l'histoire ne le nommerait pas. Annibal sort de la cité marchande, mais il ne fut pas marchand. Jacques Cœur fut un argentier; qui le connaîtrait sans le noble usage qu'il fit de son or pour délivrer la France du joug de l'Anglais?

Quels seront donc les grands peuples? Ceux qui ont mené le monde. La grandeur d'un peuple, encore un coup, ne se mesure pas à l'étendue des terres qu'il occupe ni même au nombre des membres dont il se compose. Athènes, sous Thémistocle, et Sparte, sous Léonidas, furent alors les deux plus grands peuples du monde. Il est probable qu'alors la Chine et l'Inde étaient déjà ce qu'elles sont aujourd'hui. L'empire de Xerxès, du moins, était incomparablement plus vaste et plus populeux. Or Léonidas est plus grand que Xerxès, et les Spartiates le sont plus que les Perses.

De tous les peuples, le plus influent sur les destinées du monde entier, et par conséquent le plus grand, fut celui que Dieu se chargea lui-même de former, et qui pour cela se nomme le peuple de Dieu. Ce peuple s'isole, il est vrai, mais il ne s'isole que pour conserver la foi et le germe qui doit sauver le monde.

Aussi son histoire sera celle, non-seulement du genre humain tout entier dont elle raconte l'origine, les grands faits et la destinée, mais encore du monde entier, des éléments et des soleils, des plantes et des animaux, l'histoire des anges et des démons, l'histoire de Dieu enfin, de Dieu créateur, de Dieu sauveur, de Dieu sanctificateur.

Ses historiens sont Moïse d'abord et ceux qui ont continué les annales des juges, des rois et des Machabées : ceux-là sont les historiens du passé.

Mais ce peuple extraordinaire possède un autre genre d'historiens qu'on ne retrouve pas ailleurs; ce sont les

historiens de l'avenir, les prophètes. Trois surtout s'élèvent au-dessus des autres : David, Isaïe, Daniel.

Le premier, dans ses psaumes, raconte l'histoire universelle. Le passé et l'avenir lui sont également présents. Tantôt il assiste à la création du monde visible · psaume 103 ; tantôt il embrasse d'un coup-d'œil tout le passé du genre humain : psaumes 104 et suivants ; tantôt il contemple et décrit les combats, les triomphes et le règne du Messie et de son Église : psaumes 2, 8, 17, 21, etc.

Isaïe raconte aussi l'avenir des deux peuples de Dieu, du peuple de Moïse et du peuple de Jésus-Christ. Il a vu de loin la naissance, la vie, la passion, la mort, le règne du Sauveur ; l'histoire entière de l'Église se déroule à ses regards.

Daniel voit d'avance les quatre grands empires qui doivent servir de piédestal au trône du Fils de l'homme.

Après ces grandes histoires du genre humain viennent les quatre Évangiles, comprenant l'histoire de l'Homme-Dieu, de sa parole et de sa vie, de sa passion, de sa mort et de sa résurrection. Histoire unique par la grandeur et la simplicité, par la hardiesse et la certitude. Voici dix-neuf siècles que le serpent de la critique use ses dents contre cette lime. Dans notre siècle un allemand et un français, Strauss et Renan, y ont perdu toutes les leurs.

Les Actes des Apôtres ouvrent l'histoire du nouveau peuple de Dieu, de l'Église.

Enfin, déjà nous possédons l'histoire universelle passée, présente et future de cette même Église, du genre humain, et même du monde physique tout entier, dans l'Apocalypse de saint Jean.

Le récit détaillé des faits qui, en dehors des événements bibliques, rentrent dans le mouvement général, nous a été laissé par les deux peuples qui y ont pris la part principale, les Grecs et les Romains.

Hérodote recueille tout ce qui s'est passé de grand. L'Égypte, l'Assyrie, la Grèce lui fournissent les plus beaux traits. Il a le bon sens et le bon goût de choisir ce qui intéresse et de laisser le reste. Tel est aussi le caractère des Livres saints. Aussi Hérodote est-il le père de l'histoire profane. Les annales notent tout : car au premier moment tout paraît digne de mémoire. Mais le grand et le beau seul intéresse. Seul donc le grand et le beau doit être écrit, seul le grand et le beau subsiste.

Thucydide expose la lutte entre les deux cités maîtresses de la Grèce.

Petite en apparence, cette rivalité appartient au mouvement universel. La Grèce, ce coin de terre, n'a de grand que deux villes, Athènes et Sparte. Quand donc comprendra-t-on que la force et l'empire ne viennent pas du nombre et de la masse, qu'une poignée d'hommes résolus et déterminés suffit pour mener et pour vaincre et la masse et le nombre.

La lutte entre Athènes et Sparte entretient l'esprit militaire dans la Grèce, et en même temps elle affaiblit ces deux cités. Survient Philippe qui, profitant des divisions qu'il a soin d'entretenir et d'accroître, réunit tous les Grecs sous sa main, et laisse à son fils Alexandre les éléments de l'empire du monde.

Déjà Xénophon avait montré dans Cyrus l'idéal du grand roi, et dans la retraite des dix mille la supériorité de l'ordre et du courage sur le nombre et sur la masse. Alexandre, par les faits, achève la démonstration.

Rome, à son tour, atteint son apogée. Alors enfin elle trouve un historien digne d'elle. Sous le titre modeste d'annales, Tite-Live déroule la marche de la guerre et de la politique chez ce peuple fort et constant.

Le despotisme des successeurs d'Auguste a détruit les derniers livres des annales, mais le Jugurtha et le Cati-

lina de Salluste révèlent assez l'abaissement qui prépara l'empire.

Dans ses lettres Cicéron nous fait assister à l'agonie de la liberté romaine, et dans ses commentaires César montre à la fois la puissance et l'abus du génie.

Ces simples notes du plus grand des romains, si le génie suffisait pour la grandeur, ces simples notes ont pour nous un double intérêt. Nous sommes Gaulois et Romains : Gaulois, par nature ; Romains, par la religion, car la France est la fille aînée de Rome chrétienne. Avec César la Gaule et Rome perdent leur liberté. L'une et l'autre ne la recouvreront que par le christianisme : Rome, en devenant la Rome des Papes, cessera d'être la Rome des Césars ; la Gaule, déjà chrétienne, exercera sur les Francs, ses libérateurs plus que ses conquérants, une influence à la fois romaine et catholique, d'où sortira le royaume très-chrétien.

Il faut apprendre de Tacite à flétrir la tyrannie et les tyrans.

Le sage Plutarque résume l'histoire universelle des Grecs et des Romains par deux galeries parallèles de tous les grands hommes qui représentent ces deux grands peuples avec leurs vices et leurs vertus.

L'ancien peuple de Dieu a fait place au nouveau. Les quatre grands empires du monde s'écroulent, la petite pierre détachée de la montagne devient elle-même une haute montagne qui couvre la terre.

Désormais il n'y aura plus qu'un roi universel, et ce roi dépassera les bornes qu'atteignirent les Nabuchodonosor, les Cyrus, les Alexandre et les César ; désormais il n'y aura plus qu'un royaume universel, l'Église une, sainte, catholique, apostolique et romaine.

L'unité, la grandeur et l'intérêt de l'histoire dépendra donc du rapport des hommes, des nations et des faits avec l'Église.

Toute nation, tout personnage qui ne se décidera ni pour ni contre l'Église, restera en dehors du mouvement général.

Mais plus ambitieuse encore et plus hardie que Rome païenne, Rome chrétienne touche à tout. Elle atteint d'un bout du monde à l'autre ; elle ne permet à aucun homme de rester étranger à son influence. Sa mission, son droit, son devoir est d'étendre sa domination sur toute intelligence, sur toute volonté : *Docete omnes gentes ; prædicate omni creaturæ.*

Bon gré, mal gré, l'histoire de l'Église sera l'histoire universelle ; et l'histoire du genre humain sera nécessairement l'histoire de l'Église.

Deux hommes surtout ont compris cette vérité, ou plutôt ce fait ; et ces deux hommes eurent le regard et le vol de l'aigle. L'un se nomme Augustin, l'autre Bossuet; Augustin, le génie-roi de la brillante époque des grands docteurs chrétiens ; Bossuet, le génie-roi du grand siècle de la France très-chrétienne.

Augustin jetant un regard sur le monde, l'a vu tel qu'il est ; il l'a vu partagé en deux cités, la cité du démon et la cité de Dieu, et dans ce livre sublime qu'il a intitulé : Cité de Dieu, comme pour marquer que seule cette cité doit compter, parce que seule elle doit demeurer, il a résumé l'histoire des deux camps, depuis leur origine jusqu'à son temps.

Ce tableau n'est pas seulement le récit des faits, c'est surtout l'exposé des idées ; car dans cette effroyable mêlée de tous les êtres intelligents et libres, l'idée, la parole est l'arme principale. C'est la lutte de Satan contre le Verbe, c'est la lutte du mensonge contre la vérité.

Le champ de bataille est dans les régions intellectuelles.

Douze siècles après, Bossuet promène à son tour son

œil d'aigle sur les âges passés, et reprenant les hommes et les faits depuis la création, il résume dans les trois parties de son discours sur l'histoire universelle, toute l'histoire, toute la théologie, toute la politique, la suite et l'ensemble des faits, la suite et l'ensemble des dogmes, la suite et l'ensemble des empires. Malheureusement il s'arrête à Charlemagne.

Depuis le roi *fort* et *grand* les historiens manquent, ou, si l'on veut, les historiens surabondent, mais il ne s'en est point trouvé qui ait su comprendre et rendre le mouvement universel depuis Charles jusqu'à nos jours.

On attend encore une histoire de l'Église, qui domine et qui éclaire toutes les histoires nationales. Et chaque nation attend aussi son histoire spéciale : j'entends une histoire qui ne soit pas un simple tableau de batailles, un simple exposé d'institutions, mais qui, se dégageant de ce cliquetis et de ce dédale, montre à leur point de vue saillant les grands faits et les grands hommes, les grands adversaires et les grands défenseurs du vrai et du droit.

L'Église, je le sais, a son Baronius, la France a son Daniel et son Laurentie, l'Espagne a son Mariana, l'Angleterre a son Lingard, tandis que les Allemands et les Italiens attendent encore leur histoire et leur unité particulière. Mais les auteurs qu'on vient de citer n'ont pas eu le temps ou la force de se dégager des embarras de l'érudition et de tout voir pour tout abréger, selon le mot si beau et si vrai de Montesquieu : Qui voit tout, abrége tout.

Théologie.

Dieu ne nous ayant pas adressé immédiatement la parole, c'est par l'histoire que nous apprenons et le fait de la révélation et la doctrine révélée.

La théologie, science des choses révélées, vient donc après l'histoire et après la philosophie.

Après la philosophie. Je ne puis croire que Dieu ait révélé, je ne puis croire ce que Dieu a révélé si je ne sais qu'il y a un Dieu, et que ce Dieu est infaillible ; or c'est par la raison, c'est par la philosophie, que je connais cette double vérité.

Après l'histoire. C'est l'histoire qui me transmet les faits que je n'ai pas vus, les paroles que je n'ai pas entendues par moi-même.

La théologie ou la révélation a Dieu pour principe et pour objet, mais non Dieu comme créateur, non Dieu comme principe et terme de l'ordre naturel. Comme tel, Dieu est l'objet de la simple raison. Le principe et l'objet de la révélation, et, par conséquent, de la théologie, est Dieu, mais Dieu en tant que surnaturel, Dieu inaccessible aux soupçons même de la plus haute intelligence créée, Dieu un en trois personnes, Dieu fait homme, Dieu attirant, élevant à lui tous les hommes de bonne volonté, se les associant et se les unissant dès cette vie par la foi, par l'espérance, par la charité, par la grâce, par les sacrements et par l'Église, et, après la mort, par la lumière de gloire, par la vision intuitive des trois personnes de l'indivisible Trinité dans une vie éternelle, surnaturelle et divine.

Toute la théologie se rapporte donc à trois chefs : la Trinité, l'Incarnation, le royaume des cieux ou l'Église, ici-bas militante, là-haut triomphante.

Les premiers théologiens, par la supériorité des lumières autant que par l'antériorité du temps, furent ces hommes prodigieux auxquels Dieu se révéla et qu'il chargea de nous transmettre sa parole. Ces hommes ne furent pas des philosophes, ils furent les sages. Ils n'eurent point, comme Socrate, Platon ou Aristote, à

chercher la sagesse par le lent travail de l'étude ; Dieu lui-même les illumina et leur révéla les causes les plus hautes.

Ici encore, à la tête de la théologie comme de l'histoire, apparaît Moïse. D'autres, avant lui, reçurent l'honneur des communications surnaturelles. Adam, Noé, Abraham, Isaac, Jacob avaient entendu la voix de Dieu, mais c'est de Moïse que nous tenons les révélations antérieures, et c'est à Moïse que fut donnée la révélation la plus complète, si complète même que, depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ, les prophètes ne feront, le plus souvent, que redire la révélation mosaïque : *Sicut scriptum est in lege Moïsi.*

Inutile de répéter que, après Moïse, les théologiens les plus sublimes et les plus complets furent ceux que nous avons déjà indiqués comme les premiers maîtres de la véritable sagesse, savoir : David, Isaïe, Daniel.

Enfin paraît le Maître par excellence, la parole même du Père, le Verbe incarné, le Dieu fait homme, Jésus-Christ.

Quatre écrivains, assistés par l'Esprit-Saint, recueillent quelques-unes des paroles du grand révélateur.

Un de ces quatre, bien que le dernier en date des apôtres, des évangélistes et des prophètes, sera par excellence le théologien, l'apôtre, l'évangéliste et le prophète.

Disciple bien-aimé du cœur de Jésus, saint Jean écrit un Évangile qui fera les délices des cœurs purs et des génies élevés, et qui sera le désespoir des cœurs corrompus et des esprits étroits.

Il faut un œil simple et pur, il faut le regard de l'aigle pour soutenir l'éclat des splendeurs du Verbe se révélant sous la parole de Jean. Augustin converti ne peut se lasser de méditer ces pages sublimes ; les apostats ne

peuvent soutenir la clarté de cette lumière qui les éblouit et les foudroie.

Les divines épîtres de saint Paul sont entraînantes, celles du Prince des apôtres sont solennelles et majestueuses.

Depuis que le Révélateur universel a dit : Enseignez toutes les nations : *Docete omnes gentes*, tout vrai philosophe, tout ami sincère de la sagesse est théologien. En dehors de la révélation il n'est point d'enseignement supérieur, complet, pratique. Il faut être sophiste ou d'un esprit borné pour se résigner à tâtonner dans la sphère si obscure de l'ordre purement naturel, quand il est si facile de s'élever aux régions supérieures de la clarté surnaturelle.

Mais au milieu des vrais docteurs et des vrais sages qui depuis les apôtres n'ont cessé d'illuminer le monde, il en est deux qui, comme le Mont-Blanc et le Mont-Rosa dans la chaîne des Alpes, dominent la série de ces hauteurs intellectuelles. Ces deux sommets de la théologie, en même temps que de la philosophie, sont saint Augustin et saint Thomas. L'un est surnommé l'aigle d'Hippone, l'autre est appelé l'ange de l'École.

Entre ces deux sommets, avant et après eux, on voit s'échelonner de sublimes génies.

Tels, en Orient et dans l'Eglise grecque, Origène, Clément d'Alexandrie, Athanase, l'invincible défenseur de l'Incarnation contre Arius, Basile et Grégoire de Nazianze, Jean surnommé Chrysostome ou bouche d'or, Cyrille d'Alexandrie, vengeur de la maternité divine de Marie, Jean de Damas qui, le premier, présenta un cours de théologie complet et méthodique.

Tels, en Occident et dans l'Eglise latine, le rude mais vigoureux Tertullien, le grave et solennel Cyprien, Hilaire, si énergique et si sûr, Jérôme, le fidèle interprète

de la Bible ; puis, après Augustin, Léon le Grand, solennel et magnifique, Grégoire le Grand, régulier et pratique, Anselme, qui prouva l'existence de Dieu par un argument que Descartes a défiguré et diminué, sans le savoir apparemment ; Bernard, si éloquent et si doux, quand il parle de Jésus et de Marie, si véhément et si fort, quand il démasque les sophismes d'Abélard ou de Gilbert de la Porrée. Saint Bernard est le dernier des pères, saint Thomas sera le dernier des docteurs. A côté de lui brille le séraphique Bonaventure. Plus tard Suarez et Vasquez méritent d'être appelés par un Pape les grands luminaires de l'Église.

Bellarmin confond le protestantisme. Bossuet et Bourdaloue offrent, celui-ci dans ses sermons, celui-là dans ses sermons aussi et dans l'ensemble de ses écrits, un cours complet de sagesse humaine et chrétienne, de philosophie et de théologie.

MARIN DE BOYLESVE, S. J.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

Un de nos colloborateurs les plus estimés, M. l'abbé P. R. nous a adressé d'intéressantes observations sur une question de *jurisprudence canonique* traitée dans le dernier n° de la *Revue*, en nous priant de les communiquer à l'auteur de l'article. Nous nous empressons de les publier, avec les notes et explications de M. l'abbé Frizon. Nos lecteurs pèseront les motifs de part et d'autre, et pourront ensuite se prononcer en connaissance de cause.

E. Hautcœur.

De l'obligation de prendre part à l'office lorsqu'on reçoit un honoraire pour y assister.

L'obligation de prendre part à l'office lorsqu'on reçoit un honoraire pour y assister est constatée par le décret du 9 mai 1857 *in Petrocoricen.*, cité pag. 366. Plusieurs fois déjà nous avons été consulté sur le sens de cette décision. Sans vouloir précisément nous poser en contradicteur au sujet des conclusions du savant auteur du commentaire qui en a été donné, nous croyons devoir lui soumettre quèlques observations. La question est importante, car il s'agit d'une obligation de restituer pour celui qui n'aurait pas rempli la condition. Est-il inadmissible, comme paraissent le supposer les termes du commentaire, qu'un prêtre puisse recevoir un honoraire pour aller assister à

un office funèbre sans accomplir toutes les obligations que le droit commun impose aux chanoines pour les offices de l'église capitulaire ? Tout dépend ici, ce semble, des termes du contrat (1). Le décret cité suppose que les prêtres reçoivent l'honoraire pour prendre part à l'office (2). C'est, en effet, ce qui arrive le plus ordinairement ; mais l'hypothèse contraire est-elle impossible, même comme exception ; ou, en d'autres termes, la participation formelle à l'office est-elle un point essentiel du contrat, tellement que le contrat répugne sans cette participation ? Nous n'oserions pas le soutenir.

Pour prouver que ce contrat répugne, il faudrait démontrer qu'il est contraire au droit naturel ou au droit positif.

Au point de vue du droit naturel, d'abord il n'y a pas de répugnance (3). L'assistance matérielle demande un déplacement, un dérangement ; or ce déplacement, ce dérangement est appréciable à prix d'argent. L'assistance matérielle est quelque chose de bien en soi : c'est un honneur rendu au défunt devant Dieu et devant les hommes. Le prêtre qui agit ainsi ne fait aucune injure à l'autre partie, puisqu'il atteint la fin demandée. Cette assistance, enfin, est une fonction essentiellement ecclésiastique, et relève la solennité des funérailles.

En second lieu, il ne nous est pas prouvé que l'Église ait voulu frapper de nullité un semblable contrat. Il faudrait alors soutenir que tous les ecclésiastiques assistant à un office public sont toujours tenus d'y prendre part de

(1) Tout dépend-il réellement des termes du contrat, ainsi que le pense notre bienveillant et savant collaborateur? L'Église ne saurait-elle interposer sa volonté? Nous le dirons tout-à-l'heure.

(2) Le décret ne suppose pas cela, mais il oblige ceux qui reçoive l'honoraire à *prendre part* à l'office.

(3) Cela est vrai, et n'est pas la question. Mais il faut voir ce que l'Eglise ordonne.

la même manière que les chanoines dans l'église capitulaire (1). Si l'obligation n'est pas la même, le contrat peut être fait. Or, nous n'oserions pas affirmer l'existence de cette obligation. Elle est énoncée sans doute, dans le Cérémonial des évêques, l. I, c. V, n. 4. « Sed nec libros, « aut ipsum breviarium aut diurnum in manibus ha- « beant, ut ex illis privatim horas aut orationes recitent, « sed illas alta voce una cum choro dicant aut cantent, et « ad id librum habere permittantur ». Mais, nous le savons, le Cérémonial des évêques convient, avant tout, aux églises cathédrales et collégiales. L'obligation de prendre part à l'office n'est assurément pas aussi rigoureuse pour toutes les églises. Laissons parler Mgr de Conny (*Cérém.*, trois. éd., p. 61) : « Nul ne doit avoir au chœur de livre « afin d'y lire des prières particulières, non pas même « le bréviaire, ou le diurnal pour y dire l'office à part « soi ; mais tous doivent dire avec le chœur ce que le « chœur dit et chante, et il n'est permis d'avoir de livre « que pour cela. On peut n'être pas tenu à venir à l'of- « fice ; dès qu'on y vient, on est tenu à s'y associer et à « respecter les règles tracées par l'Église aux clercs qui « y assistent. Nul emploi du temps qu'on prétend ména- « ger ainsi ne peut être aussi agréable à Dieu que celui « qu'on en fera en obéissant aux prescriptions de l'É- « glise. Cette règle, obligatoire pour tous, est évidem- « ment plus stricte encore pour ceux qui remplissent, en « venant au chœur, un devoir spécial. Rien n'est moins « à propos que de voir ceux qui ont accepté la charge « d'associer leurs prières à celles qui sont faites pour un « défunt, laisser l'office qui se chante dans une réunion « funèbre pour réciter leurs prières particulières. » Le sa-

(1) Oui, s'ils reçoivent un *stipendium* analogue à celui des chanoines et des prêtres assistant aux funérailles ; oui surtout, s'il y a un décret particulier et très-clair, comme dans le cas présent.

vant liturgiste cite alors en note le texte du Cérémonial des évêques que nous venons de rapporter, en observant qu'il s'applique à tous les clercs en général ; il cite ensuite le décret du 9 mai 1857 sans autre commentaire que ces mots dont il le fait précéder : « Quant aux offices des « morts, il faut noter la décision suivante ». La manière dont s'exprime Mgr de Conny est, comme on le voit, pleine de réserve. Tout en énonçant le principe, il le regarde comme plus obligatoire pour les chanoines que pour d'autres ecclésiastiques, et il appuie sur des raisons de convenance. Parlant ensuite de l'office des morts, il suppose que le contrat tombe sur l'assistance formelle ; il blâme la pratique d'y assister sans s'associer à la prière publique ; mais il se garde de rien dire qui puisse toucher, même de loin, la question de l'obligation de restituer pour celui qui se serait contenté de l'assistance matérielle (1). Il paraît donc regarder comme trop sévère le sentiment sur lequel un contrat où l'on demande seulement l'assistance matérielle serait impossible et annulé par l'Église comme contraire à ses prescriptions (2). Il n'est donc pas prouvé que ce contrat soit illicite et invalide. Nous pourrions citer à l'appui de cette assertion l'exemple des prébendes. L'Église, dit l'auteur du commentaire, regarde comme valide et licite la fondation

(1) Mgr de Conny parle d'une obligation, et d'une obligation « *plus stricte* », et il cite le décret du 9 mai 1857. S'il garde le silence sur la *restitution* à faire, c'est que la chose va de soi, et qu'elle n'est pas du ressort de la liturgie, mais de la théologie canonique.

(2) Il est évident que le décret en question s'il n'annule pas, *modifie* du moins ce contrat par une obligation spéciale pour le prêtre. Car à Périgueux on questionnait, et à Rome on a répondu dans l'hypothèse où les fidèles n'exigent pas, au moins d'une manière explicite, l'assistance complète. En effet, si on s'était placé à Périgueux et à Rome dans l'hypothèse contraire, le *dubium* eût été plus qu'inutile, et n'aurait pas obtenu de réponse. Donc la S Congrégation a prononcé contre l'assistance purement matérielle, suppléant et corrigeant l'intention imparfaite des fidèles, et obligeant les prêtres à une assistance digne d'eux et de l'Église.

d'une prébende qui exigerait une présence purement matérielle (1). Ne devons-nous pas présumer qu'elle regardera le contrat dont nous parlons comme valide et licite si les circonstances sont les mêmes et s'il n'y a pas de raisons urgentes de le déclarer invalide, comme il est arrivé pour le mariage au concile de Trente ? S'il en est ainsi, on pourra dire que, nonobstant le décret sus-mentionné, ce contrat reste valide et licite. Ce décret positif ne paraît pas vouloir détruire ainsi un contrat valide et licite (2) : il y aurait donc lieu de conclure qu'il ne s'étend pas à ce cas particulier.

Ces principes posés, on trouve aisément, ce semble, des raisons à opposer à celles qui sont alléguées. Pourquoi les chanoines sont-ils tenus de restituer s'ils n'ont pas participé à la prière publique ? Parce que l'assistance sans cette participation leur est interdite ; parce que, de deux assistances possibles, une seule est choisie pour eux par l'autorité de l'Église (3). Le contrat qu'ils font avec l'Église est restrictif : s'ils n'en ont pas rempli les conditions, ils sont tenus à restitution. Appliquant cette doctrine à la question présente, nous admettons la parité toutes les fois que, dans le contrat, la participation complète à la prière publique aura été demandée soit explicitement, soit implicitement (4) ; mais si le contrat a été fait autrement, si ce contrat est valide en lui-même, si l'Église ne l'a pas annulé, peut-on dire qu'il y ait pa-

(1) Nous n'étions pas si affirmatif. « On objectera *peut-être*, disions-nous, que le fondateur d'une prébende canoniale *pourrait*, A LA RIGUEUR, dispenser le titulaire de la récitation de l'office au chœur, et n'exiger de lui que la présence matérielle. »

(2) Il ne le détruit pas, il y ajoute, et pour les excellents motifs que nous avons dits. Du reste, nous n'allons pas jusqu'à soutenir que *de soi* le contrat soit illicite et invalide.

(3) C'est justement ce qui est arrivé (par le décret du 9 mai 1857) pour l'assistance des prêtres aux funérailles.

(4) Cette participation complète est demandée *explicitement* par le dé-

rité (1)? Cette parité ne nous semble pas assez certaine pour qu'on puisse imposer l'obligation de restituer à celui qui se serait contenté de l'assistance matérielle (2).

Sans prétendre donner la solution définitive de la question, et tout en réfutant les conclusions données par M. l'abbé Frizon, nous ne pouvons nous empêcher de dire que l'interprétation qu'il donne du décret *in Petrocoricen.* nous paraît trop sévère. Si nous paraissons principalement préoccupé de la question de la restitution, la raison en est évidente : c'est la conséquence de l'obligation et le point qui attire surtout l'attention de ceux qui sont consultés sur la portée de cette décision. Notre thèse est celle-ci : la parité complète entre les membres du chapitre et les ecclésiastiques appelés à une fonction funèbre, n'est pas suffisamment prouvée pour soutenir que ceux-ci ne peuvent être rétribués pour l'assistance matérielle à l'office. P. R.

cret en question ; et par conséquent il nous semble que l'on peut affirmer que les fidèles la demandent *implicitement*, vu l'intervention de l'Eglise qui corrige, s'il y a lieu, leur intention imparfaite.

(1) Nous l'avons dit, ce n'est pas en vertu de ce contrat problématique, mais en vertu du décret, ou, si l'on veut, en vertu du contrat réglé et modifié par le décret, qu'il y a obligation d'assister *formellement* aux funérailles, ou de restituer si l'on a manqué à cette obligation. Remarquons du reste que la question de restitution, qui est la principale préoccupation de notre honorable confrère, n'a été indiquée que fort incidemment dans notre article. Pour nous, le point capital était de signaler, après plusieurs auteurs, une décision très-sage, et, croyons-nous, trop peu connue. Nous sommes heureux, toutefois, d'être amené à nous expliquer sur l'importante question de la restitution.

(2) Inutile d'observer que nous n'avons jamais supposé qu'il y aurait obligation de restituer pour les prêtres qui, ignorant le décret ou sa valeur, ne s'y seraient pas conformés ; car l'intention seule des contractants ne suffirait peut-être pas pour fonder cette obligation. Voici donc notre conclusion : L'obligation de prier aux funérailles, et de restituer si l'on manque à ce devoir, nous semble être SURTOUT *le résultat de la volonté de l'Eglise*, à laquelle appartient le droit souverain de régler les contrats en matière spirituelle.

N. FRIZON.

CAS SPÉCIAL DE SÉPULTURE.

Le nommé N..., décédé à T... sa paroisse, avait, avant de mourir, demandé à être inhumé dans le cimetière de la ville de V... où se trouvent plusieurs paroisses n'ayant qu'un seul et même cimetière. Il n'avait pas désigné l'église paroissiale dans laquelle il désirait que se fissent ses obsèques. On demande ce qu'il y a à faire dans ce cas et dans quelle église doit avoir lieu la cérémonie des funérailles.

Réponse : — On sait que, d'après le canon *Instituta 1, de Sepulturis,* et le canon 7e du même titre, tout fidèle ayant l'âge de puberté, s'il n'a pas fait profession religieuse, peut choisir sa sépulture dans tout lieu autorisé à cette fin par les supérieurs ecclésiastiques compétents. Il faut que ce choix soit fait par l'individu même : ses parents ou héritiers n'ont pas canoniquement, après son décès, le droit de le faire à sa place, quoique la loi civile en France les y autorise. L'individu en question a donc pu très-légitimement faire choix du lieu de sa sépulture dans le cimetière de la ville de V..., hors la paroisse où il résidait et où il est mort.

Mais, comme il y a plusieurs paroisses dans cette ville, et que le défunt n'en a désigné aucune pour la cérémonie de sa sépulture, la question est de savoir s'il y a obligation de présenter son corps à l'une des églises de V.... pour qu'on y fasse les cérémonies marquées par le Rituel, et quelle église on devra choisir dans le cas énoncé.

Il est certain que le curé de T..., paroisse du défunt, a le droit de faire la levée du corps avec les cérémonies d'usage : cela a été décidé un très-grand nombre de fois. Voici quelques-unes de ces décisions.

Quando quis in una parochia moritur et in alia sepelitur, benedi-

ctionem in domo mortui faciat proprius parochus, qui stolam deferens a domo defuncti usque ad ecclesiam in qua corpus sepelitur, aliis omnibus præcedere debet. In ecclesia vero in qua corpus sepelitur officium faciat et aliis præcedat parochus ipsius ecclesiæ... quibuscumque non obstantibus. S. R. C. 5 jun. 1614, *n°* 493.

Cadavera non posse levari de domo propria nisi cum interventu vel licentia parochi, quocum concordari debet de hora illa deferendi. S. R. C., 6 *dec.* 1631, *n°* 942.

Ad parochum solum spectare aqua benedicta cadaver aspergere, antequam levetur e domo, et ad eumdem pertinere intonare antiphonam : Si iniquitates, *et officium super cadavere in sua ecclesia facere. S. R. C.*, 15 *sept.* 1640, *n°* 1260 *ad* 3; 26 *mart.* 1672, *n°* 2576, *ad* 3.

Mais dans le cas où la sépulture se fait hors de la paroisse, le curé n'a pas d'autre droit que de faire la levée du corps ; il ne peut obliger les héritiers à faire apporter le défunt dans son église, et dans le cas où celui-ci y serait apporté avec leur assentiment, il n'a pas droit d'y achever le reste de la cérémonie.

Ces assertions sont fondées sur les décisions suivantes :

II. *An cadavera sepelienda in ecclesiis regularium antequam ad eorum ecclesiam deferantur, debeant prius asportari ad parochialem, et in ea permanere per aliquod tempus ? — ad II. S. C. respondit negative.* 13 *julii* 1675, *in Senogall.*

Les cadavres pourraient néanmoins être portés dans l'église de la paroisse sur la demande des héritiers, en mode de dépôt seulement ; et, dans ce cas, le curé pourrait faire des prières, mais non pas compléter la cérémonie des funérailles ; aussi ces prières ne donnent-elles droit qu'à une partie des droits funéraires, ainsi que l'a décidé encore la Sacrée Congrégation.

III. *An liceat hæredibus defuncti asportare cadavera e propriis domibus ad ecclesiam parochialem per modum depositi, antequam illa processionaliter deferantur ad ecclesiam regularium et parochi teneantur recipere ? —* La Sacrée Congrégation des Rites répondit le 7 mai 1763 : *ad* III, *affirmative in omnibus, petita tamen, quamvis non*

obtenta, licentia parochi. Et à une quatrième demande : *An et quale emolumentum debeatur parochis ratione ejusdem?* Elle répondit : Ad 4, *deberi parocho intortitia tantum quibus cadaver expositum fuit, dummodo aliquas preces expleverit* (1).

Tout ce que le curé est en droit de faire est d'accompagner le défunt depuis sa maison jusqu'à l'entrée de l'Église où doivent se faire les obsèques. Outre la décision du 5 juin citée tout à l'heure, nous croyons devoir ajouter les suivantes :

Quando ecclesia tumulans est a parochiali diversa, ducto funere ad ecclesiam, non parochus sed alius sacerdos ejusdem ecclesiæ ad quam cadaver delatum est, indutus cotta et stola, vel etiam pluviali nigri coloris, prosequatur officium a Rituali romano præscriptum. S. C. Rit. 3 *sept.* 1746, *n°* 4184.

Associato funere ad ecclesiæ portam, debere parochum, vel illum ex capitulo et clero penes quem animarum curæ exercitium existit, ad populum convertere, eique absolutione impertita, recedere relicto cadavere in ecclesia dictorum regularium ad quos duntaxat peragendi officium cura spectabit. S. R. C., 23 *mart.* 1619.

Conformément à ces décisions il fut déclaré au curé de la cathédrale de Camérino, qu'il ne lui était pas permis de faire les prières ordinaires des funérailles à la porte de l'église où se célébraient les obsèques : *Parocho cathedralis Camerin. occasione associationis defunctorum ad ecclesiam regularium non licet preces consuetas recitare*, et la S. Congrégation défendit de faire de nouvelles instances à cet égard : *et amplius proponi vetuit S. C. R.* 1 *sept.* 1708, *n°* 3793.

Il est donc bien constaté que toutes les prières prescrites comme devant se faire dans l'église jusqu'à la tombe où le défunt doit être enseveli, ont lieu dans l'église de l'endroit où se fait l'inhumation, et que, conséquemment, c'est là que sont dus les droits funéraires, avec obligation pour le curé ou recteur de cette église, de payer au curé du défunt la quarte funéraire, qui aujourd'hui, en France, nous paraît devoir se renfermer dans ce qui est déterminé pour le tarif pour la levée du corps. Le curé du défunt excèderait donc son droit s'il faisait toute la

(1) Zamboni, v° *Cadaver*, § III, n° 19, en note.

cérémonie dans sa paroisse, chargeant ou permettant de porter directement le corps au cimetière élu, sans que le curé du lieu auquel ce cimetière appartient fût averti, et intervînt dans la cérémonie. Et si, en agissant ainsi, le curé de ce mort se faisait payer l'intégrité des droits funéraires, il serait tenu à la restitution envers le curé dont les droits ont été violés.

Maintenant, dans le cas proposé, quel est le curé à qui il appartient de faire la cérémonie des obsèques dans la ville de V.... choisie par le défunt pour être le lieu de sa sépulture ?

1° Si ce défunt avait un tombeau de famille dans le cimetière en question, il est à présumer qu'il a voulu être inhumé dans ce tombeau ; et si des membres de cette famille habitent une des paroisses de la ville, il y a tout lieu de croire qu'il a voulu que ses funérailles se fissent dans l'église de cette même paroisse et fussent présidées par celui qui en est curé.

2° Si le défunt n'avait pas de tombeau de famille dans le cimetière de V..., il faudrait, ce semble, décider la question par le plus ou moins de droit qu'une des paroisses peut avoir sur ce cimetière en comparaison des autres. Il est tout naturel en effet qu'on donne la préférence à celle des églises de qui le cimetière dépend plus spécialement ; or, il semble, tout d'ailleurs étant égal, que la paroisse sur le territoire de laquelle se trouve le cimetière a un droit plus spécial sur lui et que conséquemment on doit lui accorder la préférence. On pourrait néanmoins prétendre qu'il faut excepter le cas où, comme dans ladite ville, il y a une paroisse qui est la cathédrale du diocèse ; la raison qu'on peut faire valoir en faveur de cette église est qu'elle est la première du diocèse, et qu'ayant la première et avant toute autre droit à avoir ce qui est nécessaire au service paroissial, le cimetière, quoique situé sur une autre paroisse, a dû lui être affecté en premier lieu. Cette raison ne nous paraît pas dépourvue de fondement ; et, si l'autorité diocésaine se prononçait dans ce sens, nous ne voyons rien sur quoi on pourrait légitimement s'étayer pour s'inscrire contre. D'autant plus que, d'après une décision donnée à l'évêque de Foligno, le 3 juillet 1592, les étrangers qui meurent loin de leur domicile dans un endroit où ils ne font

que passer, doivent être inhumés dans la cathédrale, cas qui a beaucoup d'analogie avec celui qui est en question. *Etiam circumscripta consuetudine advenas et pertranseuntes in cathedralibus, et reliquos in parochia intra cujus fines obierint, si per aliquod tempus habitaverint esse sepeliendos* (1).

Mais si, dans l'endroit, il n'y avait pas de cathédrale et qu'aucune des églises n'eût un droit spécial sur le cimetière, il nous paraît que, dans ce cas, les héritiers pourraient s'adresser indifféremment à l'un des curés de la ville. Le mort ayant demandé à être enterré dans le cimetière de la ville et n'ayant pas désigné l'église, on ne peut dans l'hypothèse faite, que laisser la détermination aux héritiers ou parents. Ils n'ont pas, sans doute, le droit d'élection quant à la sépulture, mais, à moins de laisser sans résultat le choix qu'avait fait le défunt auquel ce droit appartenait, il y a nécessité de leur laisser le choix de l'église où se doivent faire les obsèques ; et cela est d'autant moins sujet à inconvénient que la loi civile en France leur reconnaît ce droit. — Instr. Ministér. du 26 Messidor an XII (2).

CRAISSON, anc. v. g.

(1) Voir mon traité *de la Sépulture*, n° 80, 2e édit.
(2) *Ibid.*

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

§ 33. — *Suite de l'examen du onzième chapitre* (l. I, tit. VIII, ch. 1) *intitulé :* Des ornements.

DE L'USAGE DE LA CHAPE.

Les règles sur l'usage de la chape, sont, comme nous l'avons vu, peut-être plus ignorées encore que celles qui ont pour objet le port de l'étole. Et renvoyant à nos articles précédents pour les points déjà traités, savoir à notre article intitulé : *De certaines coutumes en matière de liturgie*, t. VIII, p. 278 et suivantes; aux réflexions dont nous avons fait précéder ces articles sur l'usage des ornements et qui sont insérés au t. XVIII, p. 376 et suivantes, pour ce qui est de la coutume de revêtir de chapes des personnes laïques, ou d'en revêtir même des ecclésiastiques pendant la messe solennelle ou d'autres fonctions où elles ne sont pas admises par les règles de la sainte liturgie, nous exposons toutes les autres règles qui se rapportent au port de la chape.

PREMIÈRE RÈGLE. — La chape est un habit de dignité, et doit être regardé comme plus digne que tous les autres ornements.

Cette règle ressort de la disposition du Cérémonial des évêques, qui revêt de la chape les plus dignes du clergé, pendant les fonctions pontificales, comme nous l'avons vu t. VIII, p. 285. Nous avons déjà cité ce texte du Cérémonial (l. I, c. XIV, n. 6) : « Canonici sumunt sacra

« paramenta.... videlicet qui habent dignitates, pluvialia, presbyteri « casulas, etc... »

Deuxième règle. — Le prêtre qui porte le Saint-Sacrement en procession doit toujours être revêtu de la chape. On excepte de cette règle la procession du vendredi saint.

Les rubriques sont expresses sur ces deux points. Nous lisons dans la rubrique du Missel, au jeudi saint : « Finita autem Missa... cele- « brans, indutus pluviali albo, etc. »; et dans celle du Rituel, pour la procession de la fête du Très-saint Sacrement : « Peracto autem sa- « crificio... sacerdos, pluviali albo indutus, etc. » Cette règle a été confirmée par le décret suivant. — *Question :* « An liceat non habentibus « usum pluvialis in die et infra octavam Corporis Christi peragere pro- « cessionem cum SS. Sacramento ? » *Réponse :* « Negative ». (Décret du 22 janvier 1701, n. 3575, q. 5.)

Pour la procession du vendredi saint, l'exception résulte des rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques, propres à ce jour.

Troisième règle. — La chape est portée aux vêpres, aux matines et aux laudes solennelles par l'officiant et ses assistants.

Cette règle est appuyée sur les rubriques du Cérémonial des évêques 1° pour les vêpres (l. II, c. III, n. 1) : « Canonicus hebdomadarius « paratur in sacristia pluviali coloris convenientis.... et cum eo pa- « rantur quatuor aut sex presbyteri »; 2° pour les matines et les laudes (ibid., c. VI, n. 15 et 16) : « Circa finem tertii nocturni ca- « nonicus faciens officium accipit pluviale coloris tempori congruentis, « et duo cantores similiter, vel plures, si sit consuetudo, induunt plu- « vialia.... Hymno expleto, incipit laudes, in quibus omnia servantur, « quæ de vesperis.... habentur. »

Nous devons faire ici quelques remarques :

1° Il faut se rappeler tout d'abord que les rubriques du Cérémonial des évêques doivent être observées non-seulement dans les églises cathédrales et collégiales, mais dans toutes les églises : en ce sens que les saintes fonctions, qui ne peuvent pas toujours être faites avec toute la solennité prescrite dans le Cérémonial des évêques, ne peuvent pas y être exécutées d'une manière différente, et l'on doit entendre ainsi les

paroles de la bulle de Clément VIII qui se trouve en tête de ce livre : « præcipit et mandat omnibus et singulis personis ad quas spectat ». C'est ce que montrent suffisamment les décrets qui suivent.

1er Décret. — *Question :* « An, sub illis verbis, quibus summi « Pontifices Clemens VIII et SS. D. N. Innocentius X, in suis constitu- « tionibus utuntur Cær. ep. approbantes, et observari mandantes ab « omnibus et singulis personis ad quas spectat et in futurum specta- « bit, regulares qui ritum Romanum in officio divino et missa se- « quuntur comprehendantur, adeo ut etiam ipsi ad præscriptum ejus- « dem Cæremonialis omnia peragere et præstare debeant? » *Réponse :* « Affirmative, nisi aliter fuerit a Sede Apostolica specialiter indultum ». (Décret du 19 août 1651, n. 1627, q. 4.)

2e Décret.— *Question :* « An laudata dispositio Cæremonialis (1) « in ecclesiis cathedralibus tantum, an etiam in aliis omnibus, epi- « scopo absente servari debeat? » *Réponse :* « In omnibus ecclesiis « servandam ». (Décret du 14 juin 1845, n. 5010, q. 2.)

2° D'après le texte que nous venons de citer, il est question seulement de six ou quatre assistants. Mais il ne s'agit pas spécialement dans cette rubrique du nombre des assistants : nous avons dit, t. IX, p. 173 et suivantes, qu'ils peuvent être seulement deux et même qu'il peut ne pas y en avoir du tout.

3° Il est question d'assistants prêtres ; mais à la fin du même chapitre, où il est spécialement question des assistants (ibid., n. 16), il est dit *presbyteris seu clericis*. Et cette pratique est approuvée par le décret suivant : « Quatenus non adsint vel non reperiantur benefi- « ciati vel capellani in numero sufficienti, possunt pro eis supplere cle- « rici. » (Décret du 15 mars 1608, n. 374, q. 8.)

Quatrième règle. — Aux vêpres solennelles, 1° personne ne peut porter la chape si l'officiant ne la porte pas; 2° ceux qui portent la chape doivent remplir toutes les fonctions d'assistants et ne jamais en omettre aucune, même sous prétexte de remplir l'office de chantres ; 3° jamais il n'est permis de donner à des prêtres ou à des clercs, outre

(1) Il s'agit de la rubrique du Cérémonial des évêques d'après laquelle le prédicateur qui prononce une oraison funèbre doit être sans surplis.

l'officiant, un nombre de chapes impair : ils doivent être deux, quatre ou six.

Cette règle condamne des usages déjà mentionnés et malheureusement trop répandus. Elle condamne en outre la coutume de ces mêmes églises, où ceux qui sont revêtus de chapes ne remplissent d'autres fonctions que celles des chantres.

La première partie de cette règle ressort de la rubrique du Cérémonial des évêques citée à l'appui de la règle précédente, et de plusieurs décrets de la S. C., en particulier du décret du 12 juillet 1777 cité t. IX, p. 176. Hors de notre pays, personne n'aurait la pensée de contester l'obligation de garder cette règle, et il faut avoir été familiarisé avec un pareil état de choses pour ne pas être choqué en voyant un officiant en surplis et des assistants ou même des chantres en chapes.

La seconde partie de la règle énoncée demande un peu d'explication. Les prêtres ou clercs qui sont revêtus de la chape ont pour fonction principale d'assister l'officiant. Ils peuvent accidentellement remplir l'office de chantres, mais à la condition qu'ils exécutent toutes les cérémonies prescrites aux assistants. C'est en ce sens qu'il faut entendre que la chape est le vêtement des chantres. La fonction principale des ecclésiastiques revêtus de la chape est d'assister l'officiant, et en suivant à la lettre le Cérémonial des évêques, qui leur donne le nom d'assistants, ils la remplissent exclusivement, s'ils ne sont que deux. S'ils sont quatre ou six, ils remplissent seulement une partie de l'office des chantres : les antiennes que l'officiant n'entonne pas sont alors annoncées par deux chantres en surplis qui entonnent les psaumes, ou par le moins digne des ecclésiastiques en chapes ; deux des quatre derniers chantent le verset qui suit l'hymne, et le *Benedicamus Domino* à la fin de l'office. Si l'on rapproche ensemble plusieurs textes du Cérémonial des évêques, et si on les interprète par l'enseignement des auteurs, et l'usage devenu à peu près général et suivi à Rome, on se conforme aux règles suivantes. 1° Les ecclésiastiques en chapes peuvent remplir l'office de chantres toutes les fois qu'ils ne sont pas nécessaires pour assister l'officiant. Si celui-ci est à la banquette, et si les deux premiers assistants restent à ses côtés, ils sont exclusive-

ment assistants, et deux clercs en surplis remplissent l'office de chantres ; mais si l'officiant est à la première place du chœur, ou si c'est l'usage, ou si la situation des lieux se prête mieux à cette disposition, ou encore si le personnel du clergé n'est pas assez considérable, les assistants ne se mettent point à ses côtés, et peuvent alors remplir la fonction de chantres. 2° Si l'officiant est assisté de quatre ecclésiastiques en chape, les deux derniers peuvent toujours remplir l'office de chantres ; et s'ils sont six, les quatre derniers peuvent le faire, alternativement deux à deux, d'abord les deux qui sont en dedans, l'un vis-à-vis de l'autre, puis les deux qui sont en dehors, ou bien les deux qui sont au côté de l'épître toutes les fois que l'antienne suivante doit être annoncée de ce côté, et les deux qui sont au côté de l'évangile quand l'antienne suivante doit être entonnée du côté de l'évangile. Les deux mêmes peuvent toujours annoncer toutes les antiennes et entonner tous les psaumes. C'est en vertu de la connexion de ces deux offices que les chantres des matines remplissent la fonction d'assistants au moment où l'officiant prend la chape, comme il est dit ci-dessus, troisième règle.

Nota. Les principes que nous venons d'exposer ne sont pas tout-à-fait les mêmes que ceux de notre auteur. Nous donnons comme absolument facultative la pratique de faire entonner les psaumes par les ecclésiastiques en chape qui ne sont pas à la banquette ou par des chantres en surplis. Notre auteur regarde la pratique de faire entonner les psaumes par des ecclésiastiques en chape comme moins autorisée ; elle aurait, selon lui, aussi l'inconvénient de diminuer la solennité de l'office, les assistants étant obligés de quitter l'officiant pour l'intonation des psaumes. Cette manière de faire est, il est vrai, moins autorisée par le texte du Cérémonial des évêques, d'après lequel les psaumes sont entonnés par deux chantres en surplis (l. II, c. III, n. 7 et 10) : « Duo cantores, cottis induti, intonant psalmos... canticum *Magnifi-* « *cat*, quod a duobus cantoribus cottis paratis intonatur ». Cette dernière rubrique a été corrigée dans l'édition du Cérémonial des évêques publiée par Benoît XIII : l'édition publiée par Innocent X donnait aux assistants la fonction d'entonner le cantique. D'après la lettre du Céré-

monial des évêques, les assistants, s'ils ne sont que deux, n'ont aucune autre fonction que celle d'assister l'officiant. S'ils sont quatre ou six, deux des quatre derniers chantent le verset qui suit l'hymne et le *Benedicamus Domino* à la fin des vêpres ; le dernier peut annoncer les antiennes que l'officiant n'entonne pas, et encenser le chœur pendant *Magnificat*. Les rubriques sont les suivantes (l. 2, c. III, n. 7, 8, 10, 12 et 14) : « Duo cantores, cottis induti, intonant psalmos in « medio chori.... Cantores duo prædicti, vel ultimus ex dictis pres- « byteris, pluvialibus paratis, si sint plures quam duo, præintonant « cæteras antiphonas canonicis.... Duo ultimi ex eisdem paratis, acce- « dentes ad medium chori ante altare cum debita reverentia æqualiter « ibi stantes, cantant simul versum.... Canticum *Magnificat*, quod a « duobus cantoribus cottis paratis intonatur.... Thuriferarius, vel « ultimus ex assistentibus paratis, quatenus sint sex, vel quatuor.... « thurificat omnes canonicos..... — Duo ex ultimis dictis presbyteris « paratis accedunt ad medium chori, ad altare versi, et ibi..... can- « tant *Benedicamus Domino*, et redeunt ad celebrantem. » Cela posé, on demande : 1° ce qu'il faut penser de la pratique d'étendre à l'intonation des psaumes ce qui est dit du chant du verset et du *Benedicamus Domino* ; 2° si la rubrique d'après laquelle le dernier assistant peut annoncer les antiennes aux membres du clergé insinue que deux assistants puissent aussi entonner les psaumes et le cantique ; 3° enfin si, comme l'enseigne notre auteur, cette manière de faire est moins solennelle et oblige les assistants à quitter l'officiant.

Sur le premier point, les auteurs les plus recommandables enseignent que cette pratique peut être suivie. « Verum, dit Catalani après « Bauldry (ibid., § 8, n. 2 et § 13, n. 2), jam fere ubique ex con- « suetudine recepta ipsi assistentes intonant primum versum psalmi... « Duo cantores cottis induti, vel ut plurium ecclesiarum mos est, duo « ex assistentibus parati intonant canticum *Magnificat*. » Telle est la pratique enseignée par Baldeschi et suivie à Rome.

Sur le deuxième point, on pourrait, au premier abord, répondre, que l'annonce des antiennes et l'intonation des psaumes ne sont pas deux fonctions appartenant nécessairement aux mêmes personnes, et le prouver

en donnant pour exemple les vêpres pontificales célébrées au trône, auxquelles cette fonction appartient à une personne specialement désignée. Si l'exemple des vêpres pontificales ne paraît pas convaincant, attendu qu'il s'agit de cérémonies toutes particulières, on ajoutera que l'annonce des antiennes que l'officiant doit entonner appartient au premier assistant, qui cependant n'entonne pas les psaumes, si sa place est à la banquette. Nous ne voudrions pas nier ces assertions, et nous pensons même que le Cérémonial des Évêques a voulu laisser ici une certaine latitude nécessaire, vu l'impossibilité de faire mouvoir de la même manière dans tous les chœurs un grand nombre de ministres. Mais généralement, en dehors de l'office pontifical au trône, ce sont les mêmes qui annoncent les antiennes et entonnent les psaumes ; telle est peut-être la raison pour laquelle, à l'intonation de la première antienne des vêpres, il est dit dans le Cérémonial (ibid., n. 6) : *Unus ex dictis presbyteris paratis* ; et pour l'antienne du *Magnificat*, après les mots *duo ultimi ex eisdem paratis* (ibid., n. 10) : *Primus ex ipsis præintonat illi antiphonam ad Magnificat.* Suivant certains auteurs, le mot *primus ex ipsis* signifie le premier de tous, et suivant d'autres, le premier de ceux qui sont chargés des intonations : cette dernière interprétation est donnée par Baldeschi, traitant des vêpres pontificales au fauteuil. Le même auteur, en parlant des vêpres solennelles ordinaires, attribue cet office au premier assistant ; mais il lui donne aussi celui d'entonner les psaumes : la raison de cette disposition est que le savant auteur suppose que les premiers assistants ne restent pas aux côtés de l'officiant, comme il peut se faire, ainsi que nous le dirons plus bas. Ces deux fonctions appartiennent donc aux mêmes personnes, au moins en règle générale et si les circonstances de lieu ne demandent pas de faire autrement ; et s'il n'est parlé que d'un seul assistant pour faire la préintonation, deux se présentent ensemble quoiqu'un seul annonce l'antienne.

Sur le troisième point, 1° il est difficile d'admettre que la solennité de l'office soit diminuée lorsque les antiennes sont annoncées et les psaumes entonnés par des ecclésiastiques en chape : ce n'est pas pour diminuer la solennité de l'office pontifical qu'on revêt de chapes,

si c'est l'usage, les chantres qui chantent le *Benedicamus Domino*; ce vêtement donne par lui-même une solennité à l'office. 2° Il est aussi difficile de dispenser les assistants d'entonner les psaumes pour ne pas quitter l'officiant. Ceci peut s'entendre seulement de ceux qui restent auprès de lui ; à la préintonation des antiennes, positivement autorisée par le Cérémonial, ils le quittent davantage, puisqu'ils vont rendre honneur à un autre membre du clergé ; quand ils vont chanter le *Benedicamus*, ils le quittent puisqu'ils sont alors à ses côtés; tandis qu'au moment où il faut entonner les psaumes, ils sont assis devant l'autel, au banc des chantres, suivant cette rubrique du Cérémonial des évêques (ibid., c. II, n. 6) : « Celebrans in medio, primi assistentes vero « hinc inde, vel alias, prout in illa ecclesia usitatum est ; reliqui au- « tem assistentes in scabellis, vel scamno contra altare ». Cette rubrique a été modifiée dans l'édition publiée par Benoît XIII. Dans l'édition d'Innocent X, on lisait : « Celebrans in medio, assistentes « vero hinc inde, vel alias prout in illa ecclesia usitatum est ». Catalani dit à cet endroit : « Puto equidem vix certam et universalem ea de re tradi posse regulam : attendi enim debet presbyterii situs ». De là nous concluons que pendant le chant des psaumes les deux premiers assistants sont les seuls qui restent auprès de l'officiant, et même ils se placent ailleurs, si la situation des lieux le demande ou si c'est l'usage; et alors, en allant remplir l'office dont il s'agit, ils ne le quittent pas. Nous comprenons que des chantres supplémentaires soient chargés d'entonner le *Magnificat*, afin que les assistants ne se fassent pas attendre pour accompagner l'officiant à l'autel, afin que le chœur puisse être mieux dirigé pendant le chant du cantique ou pour que les chantres qui resteraient devant le pupitre puissent lire à haute voix les versets qui seraient suppléés par le son de l'orgue ; toutes ces considérations motivent le changement apporté dans la nouvelle édition du Cérémonial. Pour la même raison, les assistants, d'après l'enseignement de plusieurs auteurs, peuvent rester au bas des degrés de l'autel pour chanter le verset et le *Benedicamus Domino*. C'est d'après le même principe que, s'il y a plus de deux assistants, le dernier peut faire l'encensement du chœur. Baldeschi, écrivant, comme nous l'avons dit, dans

l'hypothèse où les assistants ne restent pas auprès de l'officiant, attribue cet office au premier : s'il ne prescrit pas à celui-ci de remettre l'encensoir au second, après avoir encensé l'officiant, la raison en est qu'ils sont censés d'égale dignité, et il n'y a pas de motif suffisant de faire ce changement. Ajoutons enfin qu'aucun auteur n'attribue aux assistants l'office d'entonner les antiennes des mémoires et d'en chanter les versets.

Enfin, la troisième partie de cette quatrième règle n'a pas besoin de preuve. Le rit dont il est fait mention est complétement étranger à la liturgie. Nous n'aurions pas même dû en parler ; mais nous nous sommes cru obligé de protester contre un si grand désordre.

Cinquième règle. — Le prêtre peut être revêtu de la chape pour les fonctions suivantes : 1° pour faire l'exposition et la reposition du Très-saint Sacrement ; 2° pour porter la sainte communion aux malades ; 3° pour transporter le Saint-Sacrement d'un autel à un autre ; 4° pour faire l'aspersion de l'eau bénite ; 5° pour présider aux processions solennelles ; 6° pour les bénédictions qui se font à l'autel ; 7° pour les funérailles et l'absoute.

Nous avons eu l'occasion de fournir en grande partie les documents sur lesquels repose cette règle.

1° Pour ce qui concerne l'exposition et la reposition, il en a été parlé t. II, p. 249 et suivantes. La chape n'est obligatoire ni pour l'une ni pour l'autre de ces deux fonctions ; mais il est convenable de l'avoir pour la bénédiction du Saint-Sacrement, quand elle se donne avec l'ostensoir.

2° Nous avons parlé t. I, p. 554, de l'usage existant à Rome de porter solennellement, aux jours de fête, la sainte communion aux malades.

3° Pour le transport du Saint-Sacrement, nous lisons dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. XXIX, n. 7) : « Finita communione... diaconus, reposito vase seu pyxide cum hostiis super altare, si quæ remanserunt, illam cooperit, et consignat alicui presbytero parato cum stola et cotta, seu pluviali, qui illam sub baldachino, si commode fieri potest, præeuntibus clericis cum intortitiis, et aliquibus

« de clero comitantibus, portat ad locum ubi asservatur SS. Sacra-
« mentum. »

4° D'après les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques, qui supposent l'assistance du diacre et du sous-diacre, le célébrant doit toujours être revêtu de la chape pour faire l'aspersion de l'eau bénite. Nous lisons dans la rubrique du Missel, après la bénédiction de l'eau: « Sacerdos celebraturus, indutus pluviali coloris officio convenientis, « accedit ad altare, et ibi ad gradum cum ministris genuflexus... acci- « pit a diacono aspersorium ». Dans le Cérémonial des évêques, il est dit (l. II, c. XXXI, n° 3) : « Quia tamen in omnibus dominicis per an- « num solet fieri aspersio aquæ benedictæ per sacerdotem celebrantem, « antequam missa inchoetur, canonicus, vel alius celebraturus... pa- « ratus amictu, alba, cingulo et pluviali, medius inter diaconum et « subdiaconum paratos, accedet ad altare ». Mais cette cérémonie peut se faire sans chape s'il n'y a pas de ministres sacrés. « In minoribus « ecclesiis, dit Merati (t. I, part. IV, tit. XIX, n° 33), in quibus pauci « sunt admodum clerici, et forte solus parochus .. debet ante... mis- « sam diebus dominicis a celebrante induto pluviali coloris temporis « convenientis, vel saltem stola super albam sine manipulo, ministrante « vasculum aquæ benedictæ acolyto vel ministro... fieri aspersio ». Nous pensons aussi que l'aspersion pourrait se faire sans chape, même avec diacre et sous-diacre, aux jours où les ministres sacrés ne portent pas la dalmatique et la tunique et servent en aube, s'il n'y avait pas de chape violette. Ce qui serait irrégulier, ce serait de ne pas faire intervenir à cette fonction le diacre et le sous-diacre de la messe, comme il se pratique en quelques églises, sous prétexte qu'il serait impossible d'en faire le tour, à cause du grand nombre des assistants. Mais alors il vaut mieux ne pas faire le tour et rester à la grille du chœur pour faire l'aspersion du peuple (1). Quant à l'usage de la chape, il est toujours convenable, même dans les petites églises, surtout aux jours de fête.

5° Pour les processions solennelles, la chape est indiquée dans la

(1) Nous parlerons plus tard de la manière dont se fait l'aspersion de l'eau bénite.

rubrique du Missel (part. I, tit. XIX, n° 3) : « Celebrans... pluviali « utitur in processionibus ». Nous lisons aussi dans le Rituel, à l'article de la procession des grandes litanies à laquelle il renvoie pour les autres processions du même genre : « Sacerdos pluviali cum ministris, vel saltem superpelliceo et stola violacei coloris sit indutus ».

6° Pour les bénédictions solennelles, nous avons cité, à propos de l'usage du manipule, le texte de la rubrique du Missel où l'usage de la chape est conseillé. On lit la même chose dans les rubriques spéciales au jour de la fête de la Purification, des Cendres et des Rameaux. « Sacerdos indutus pluviali violaceo, vel sine casula ».

7° Le prêtre qui préside à des funérailles peut porter la chape. Nous lisons dans le Rituel (*Exequiarum ordo*) : « Parochus indutus super- « pelliceo et stola nigra, vel etiam pluviali ejusdem coloris ». Il est même supposé que la conduite au cimetière se fait avec la chape, car la rubrique du Rituel suppose un cimetière contigu à l'église et la conduite du corps au cimetière après une messe solennelle et l'absoute qui se fait alors avec la chape ; mais rien ne s'oppose à ce que le corps soit conduit au cimetière par un prêtre revêtu seulement de l'étole, comme l'observent Mgr de Conny (*Cerem.*, 3e ed p. 403) et les autres liturgistes.

Sixième règle. — Aux fonctions pontificales célébrées par l'évêque diocésain, les clercs qui portent le livre, le bougeoir, la mitre, et principalement celui qui porte la crosse, peuvent être revêtus de la chape.

Cette règle motivée, dit notre auteur, par la dignité épiscopale dont ces ministres portent les insignes, se trouve dans la rubrique du Cérémial des évêques (l. I, c. XI, n. 1 et 5) : « Ut episcopales functiones, « commodius digniusque exerceri valeant, plures necessarii sunt mi- « nistri... Primus erit, qui de libro ; secundus, qui de candela ser- « viet ; tertius, de baculo pastorali ; quartus, de mitra ; qui quatuor, « si adsit consuetudo, induantur etiam pluvialibus... Tertius minister, « eodem habitu (cotta), sed pluviali indutus juxta locorum et ecclesia- « rum consuetudinem. »

Septième règle. — Aux funérailles, à la cérémonie de la levée du corps, l'officiant seul peut être revêtu de la chape, et il ne peut pas avoir d'assistants en chapes.

Le décret cité t. x, page 191 au sujet de la dalmatique et de la tunique à la levée du corps exclut aussi tout autre ornement. L'officiant seul peut avoir la chape pour cette fonction, et s'il devait avoir des assistants pour l'office qui doit suivre, ces assistants ne pourraient pas être revêtus de la chape pour la levée du corps.

D'après ce que nous avons dit t. x, p. 191, rien ne paraît s'opposer à ce que l'officiant soit assisté de chapiers pendant l'office des morts. On pourrait donc admettre, ce semble, à l'office, comme aux autres offices solennels, deux, quatre ou six assistants, s'il y a des ecclésiastiques pour remplir cette fonction. Si l'on doit faire l'enterrement aussitôt après l'office, et sans célébrer la messe, rien ne paraît s'opposer à ce que les chapiers accompagnent l'officiant jusqu'au lieu de la sépulture comme il est marqué pour le diacre et le sous-diacre après la messe. Mais comme on ne doit pas porter de chapes pendant la messe, on ne peut pas non plus, en dehors de la circonstance mentionnée, en porter pour accompagner le corps au cimetière.

Telles sont toutes les concessions possibles sous ce rapport pour les funérailles, et rien ne peut autoriser le maintien d'un usage existant en certains lieux avant le retour à la liturgie romaine, usage en vertu duquel, pour la conduite du corps au cimetière, un grand nombre d'ecclésiastiques ou même de laïques portaient des chapes, pour faire, sans doute, au défunt, un cortége funèbre analogue au cortége solennel que font, au Très-saint Sacrement, les ecclésiastiques revêtus d'ornements blancs. Si nous mentionnons ces coutumes, qui vraisemblablement n'existent plus nulle part, c'est pour faire voir encore une fois où l'on est conduit par l'arbitraire. Avec ce système, on aurait bientôt vu au-dessus du cercueil un dais noir porté par des ecclésiastiques en chapes, et le cercueil précédé par des thuriféraires.

P. R.

QUESTION LITURGIQUE.

Est-il vrai que l'usage de l'étole pendant les vêpres solennelles soit interdit, même quand on doit donner la bénédiction du Saint-Sacrement immédiatement après?

Nous avons soutenu l'affirmative, et nous recevons à ce sujet la lettre suivante :

« Monsieur et vénéré Confrère,

« Dans le dernier numéro de votre excellente *Revue*, livraison de Février, page 161, vous dites que l'officiant qui doit donner, *immédiatement* après les vêpres, la bénédiction du Saint-Sacrement, ne peut pas porter l'étole dès le commencement des vêpres, et vous citez, à l'appui de votre proposition, le décret de la Congrégation des Rites du 9 mai 1857.

« Voulez-vous me permettre de me poser en contradicteur de votre thèse, et d'affirmer que le décret cité ne paraît pas contenir le cas de vêpres suivies *immédiatement* de la bénédiction du Saint-Sacrement?

De quoi est-il question dans ce décret ? Il y est question des vêpres suivies toujours d'une instruction, laquelle instruction est suivie quelquefois d'une procession et très-souvent de la bénédiction du Saint-Sacrement. Voici les termes de l'exposé :

« *Parochus exposuit quod in omnibus diebus dominicis et festivis ibi vesperæ decantantur, annuntiatur verbum Dei, fiunt*

aliquando processiones, ac sæpissime benedictio cum SS. Sacramento elargitur. Chant des vêpres et prédication de la parole de Dieu, tous les dimanches et fêtes ; procession quelquefois, très-souvent bénédiction du Très-saint Sacrement.

« Puisque, dans cette paroisse, il y a toujours une instruction après le chant des vêpres, l'officiant dépose sans doute la chape pour le temps du sermon ou du cathéchisme, et dès lors il lui est très-facile de ne prendre l'étole qu'après l'instruction, quand il reprendra la chape pour donner la bénédiction. Et c'est tout ce qu'a décidé le décret du 9 mai 1857.

« Mais si la bénédiction doit suivre immédiatement les vêpres, comme cela a lieu dans beaucoup d'églises, à quel moment et en quel lieu l'officiant pourra-t-il prendre l'étole pour donner la bénédiction ? Sera-ce devant l'autel, où il s'est rendu pour l'antienne de la Vierge ? Mais les Rubriques ne supposent jamais que l'officiant s'habille ou se déshabille devant l'autel. Faudra-t-il donc qu'il quitte l'autel et qu'il se rende à la banquette pour de là revenir immédiatement à l'autel ?

« Ainsi, outre que le cas de vêpres suivies *immédiatement* du salut ne paraît pas compris dans le décret du 9 mai 1867, il y a quelque difficulté, dans le cas de ces vêpres, à prendre l'étole à un autre moment qu'au commencement de la cérémonie, quand le prêtre s'habille à la sacristie. Voici, de plus, une analogie qui m'empêche de condamner, pour le cas qui nous occupe, l'usage de porter l'étole dès le commencement des vêpres.

« N'est-il pas vrai que, lorsque le salut suit *immédiatement* les vêpres, il est permis de garder pour le salut la chape des vêpres, quelle qu'en soit la couleur ? Et cette faculté de conserver pour le salut la chape rouge, violette ou verte, qu'on avait pour les vêpres, ne suppose-t-elle pas que, dans ce cas, les vêpres et le salut sont censés ne former qu'une seule et même fonction sacrée ? Mais, s'ils ne forment qu'une seule et

même fonction sacrée, pourquoi ne sera-t-il pas permis de prendre l'étole dès le commencement de la fonction, non à cause des vêpres pour lesquelles elle est inutile, mais à cause du salut pour lequel elle est nécessaire ? N'est-ce pas ce que l'on fait pour les vêpres chantées devant le Saint-Sacrement exposé ? Dans ces vêpres, l'étole, inutile pour les vêpres elles-mêmes, mais nécessaire pour l'encensement du Saint-Sacrement à *Magnificat*, est prise, non pas après l'hymne, mais au commencement de l'office.

« Je l'accorde volontiers, toutes ces raisons seraient de nulle valeur, si elles allaient contre une décision de la Sacrée Congrégation. Mais encore une fois, le décret qu'on leur oppose et que je connaissais déjà, ne parle que de vêpres suivies toujours d'une instruction, après laquelle vient quelquefois la bénédiction du Saint-Sacrement.

« Le cas des vêpres suivies *immédiatement* de la bénédiction reste à décider.

« Veuillez agréer, etc. »

D'après ces observations, la doctrine contraire à celle de notre article ne paraîtrait pas dépourvue de fondement. On pourrait absolument, il est vrai, concilier avec la pratique de porter l'étole pendant les vêpres solennelles immédiatement suivies de la bénédiction du Saint-Sacrement, la lettre du décret sur lequel nous nous sommes appuyé. Cette question resterait donc encore à décider. Ici nous croyons devoir faire quelques remarques.

1° Si cette difficulté n'est pas encore résolue, comme on le suppose, en quel sens le serait-elle si elle était soumise à la Sacrée Congrégation des Rites ? Elle ne peut être résolue, ce nous semble, en faveur du port de l'étole pendant les vêpres, vu le grand nombre de décrets existant sur cette matière, et en particulier le décret général du 7 septembre 1816 : *Stolam non esse adhibendam præterquam in collatione et confectione sa-*

cramentorum, ideoque consuetudinem in contrarium esse abusum per locorum ordinarios omnino eliminandum. Cette décision suffirait pour répondre négativement à la question proposée. Il est vrai que l'on ne peut pas alléguer ici le décret du 9 mai 1857, mais si nous avons fait erreur, c'est seulement dans le choix de la preuve.

2° Pour légitimer la pratique que nous croyons devoir réprouver, il faut donc recourir à une raison de nécessité, ou établir la parité entre cette pratique et d'autres usages analogues qui sont permis ou au moins tolérés. D'abord, y a-t-il nécessité? Est-il plus difficile ou moins convenable de prendre l'étole au bas des degrés de l'autel après l'antienne à la sainte Vierge, que de quitter au même lieu la chape après l'aspersion de l'eau bénite pour prendre le manipule et la chasuble, ce que plusieurs décisions autorisent? On n'est pas tenu, d'ailleurs, à aller à l'autel pour l'antienne à la sainte Vierge. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons pas ici une raison de prendre l'étole pendant toute la durée de l'office, et l'officiant en prenant une étole avant le salut, fait comme le prêtre assistant qui en prend une pour le moment où il touche le Très-saint Sacrement; comme le diacre et le sous-diacre qui, le dimanche des Rameaux, prennent leurs manipules pour le chant de l'épître et de l'évangile après la procession. Nous admettrions plutôt cette parité que celle qu'on nous oppose. Sur ce second point, observons d'abord que dans les choses positives, on ne peut pas facilement raisonner par analogie : de deux pratiques qui nous paraissent analogues, l'une est souvent autorisée et l'autre réprouvée : c'est ainsi que l'usage de l'aube n'est pas toléré pour faire la levée du corps d'une personne défunte, quoique la messe doive suivre, et cependant la conduite au cimetière peut se faire avec l'aube. On ne peut conclure d'une tolérance à une autre.

Mais examinons les raisons qui nous sont présentées. La première analogie se tire de ce que l'on conserve au salut la

couleur des vêpres, s'il suit immédiatement. La raison de cette règle est facile à saisir. La fonction accessoire est ici absorbée par la fonction principale. Mais on ne pourrait pas, de la même manière, prendre, dès le commencement des vêpres, la couleur qui convient au Très-saint Sacrement, si la nature de l'office demande une autre couleur. En d'autres termes, on se règle sur l'office, et non sur la fonction accessoire : en accordant l'étole pendant les vêpres à cause du salut, on ferait le contraire. Tel est le motif pour lequel nous avons cru devoir répondre t. XVIII, p. 463, que l'officiant des vêpres ne peut pas porter l'aube pendant l'office, pour donner ensuite le salut avec diacre et sous-diacre, et que cependant nous croirions pouvoir l'autoriser aux vêpres du jour de l'octave du Très-saint Sacrement, à cause de la procession qui doit suivre. Enfin, aux vêpres solennelles en présence du Très-saint Sacrement exposé, on prend l'étole dès le commencement de l'office, c'est vrai ; mais il est incontestable aussi qu'il y a une différence entre la pratique de se revêtir de cet ornement au milieu d'une fonction, et celle de le faire entre deux fonctions distinctes.

Nous pensons donc toujours qu'il n'est pas permis de porter l'étole pendant les vêpres à raison du salut qui doit suivre ; nous croyons aussi que le décret du 9 mai 1857 a une application générale, d'autant plus qu'il renvoie au décret général du 7 septembre 1816.

P. R.

LETTRES APOSTOLIQUES

DE N. S. P. LE PAPE PIE IX

ACCORDANT UNE INDULGENCE PLÉNIÈRE EN FORME DE JUBILÉ, A L'OCCASION DU PROCHAIN CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

Omnibus Christifidelibus, præsentes litteras inspecturis, Pius PP. IX salutem et apostolicam benedictionem.

Nemo certe ignorat Œcumenicum Concilium a Nobis fuisse indictum in Basilica Nostra Vaticana, die 8 futuri mensis decembris, Immaculatæ Sanctissimæque Deiparæ Virginis Mariæ Conceptioni sacro, inchoandum. Itaque hoc potissimum tempore nunquam desistimus in humilitate cordis nostri ferventissimis precibus orare et obsecrare clementissimum luminum et misericordiarum Patrem, a quo omne datum optimum et omne donum perfectum descendit (1), ut mittat de cœlis sedium suarum assistricem sapientiam, quæ Nobiscum sit, et Nobiscum laboret, et sciamus quid acceptum sit apud eum (2). Et quo facilius Deus Nostris annuat votis et inclinet aures suas ad preces Nostras, omnium christifidelium religionem ac pietatem excitare decrevimus, ut conjunctis Nobiscum precibus, Omnipotentis dexteræ auxilium, et cœleste lumen imploremus, quo in hoc Concilio ea omnia statuere valeamus, quæ ad communem totius populi christiani salutem utilitatemque, ac majorem catholicæ Ecclesiæ gloriam et felicitatem ac pacem maxime pertinent Et quoniam compertum est, gratiores Deo esse hominum preces si mundo corde, hoc est animis ab omni scelere integris ad ipsum accedant, idcirco hac occasione cœlestes indulgentiarum thesauros dispensationi Nostræ commissos Apostolica liberalitate

(1) S. Jac. I, 17.
(2) Sap. IX, 4, 10.

Christifidelibus reserare constituimus, ut inde ad veram pœnitentiam incensi et per pœnitentiæ sacramentum a peccatorum maculis expiati, ad thronum Dei fidentius accedant, ejusque misericordiam consequantur, et gratiam in auxilio opportuno.

Hoc Nos consilio Indulgentiam ad instar Jubilæi Catholico Orbi denunciamus. Quamobrem de Omnipotentis Dei misericordia, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus auctoritate confisi, ex illa ligandi ac solvendi potestate, quam Nobis Dominus, licet indignis, contulit, universis ac singulis utriusque sexus Christifidelibus in alma Urbe Nostra degentibus, vel ad eam advenientibus, qui a die primo futuri mensis junii usque ad diem quo Œcumenica Synodus a Nobis indicta fuerit absoluta, S. Joannis in Lateraño, Principis Apostolorum, et Sanctæ Mariæ majoris basilicas, vel earum aliquam his visitaverint, ibique per aliquod temporis spatium pro omnium misere errantium conversione, pro sanctissimæ fidei propagatione, et pro catholicæ Ecclesiæ pace, tranquillitate, ac triumpho devote oraverint, et præter consueta quatuor anni tempora tribus diebus, etiam non continuis, nempe quarta et sexta feria, et sabbato jejunaverint, et intra commemoratum temporis spatium peccata sua confessi sanctissimum Eucharistiæ Sacramentum reverenter susceperint, et pauperibus aliquam eleemosynam prout unicuique devotio suggeret, erogaverint ; ceteris vero extra Urbem prædictam ubicumque degentibus, qui ecclesias ab Ordinariis locorum vel eorum vicariis seu officialibus aut de illorum mandato et, ipsis deficientibus, per eos qui ibi curam animarum exercent, postquam ad illorum notitiam hæ Nostræ Litteræ pervenerint, designandas, vel earum aliquam præfiniti temporis spatio bis visitaverint, aliaque recensita opera devote peregerint, plenissimam omnium peccatorum suorum remissionem et indulgentiam sicut in anno jubilæi visitantibus certas Ecclesias intra et extra Urbem prædictam concedi consuevit, tenore præsentium misericorditer in Domino concedimus atque indulgemus : quæ indulgentia animabus etiam, quæ Deo in caritate conjunctæ ex hac vita migraverint, per modum suffragii applicari poterit.

Concedimus etiam, ut navigantes atque iter agentes, quam primum ad sua se domicilia receperint, operibus suprascriptis peractis, et bis visitata

ecclesia cathedrali, vel majori, vel propria parochiali loci ipsorum domicilii, eamdem indulgentiam consequi possint et valeant. Regularibus vero personis utriusque sexus etiam in claustris perpetuo degentibus, nec non aliis quibuscumque tam laïcis, quam sæcularibus, vel regularibus, itemque in carcere aut captivitate existentibus, vel aliqua corporis infirmitate, seu alio quocumque impedimento detentis, qui memorata opera, vel eorum aliqua præstare nequiverint, ut illa confessarius ex actu approbatis a locorum Ordinariis in alia pietatis opera commutare, vel in aliud proximum tempus prorogare possit, eaque injungere quæ ipsi pœnitentes efficere possint, cum facultate etiam dispensandi super communione cum pueris qui nondum ad primam communionem admissi fuerint, pariter concedimus atque indulgemus.

Insuper omnibus et singulis Christifidelibus sæcularibus et regularibus cujusvis ordinis et instituti, etiam specialiter nominandi, licentiam concedimus et facultatem, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemcumque præsbyterum confessarium, tam sæcularem quam regularem, ex actu approbatis a locorum Ordinariis (qua facultate uti possint etiam moniales, novitiæ, aliæque mulieres intra claustra degentes, dummodo confessarius approbatus sit pro monialibus), qui eos ab excommunicationis, suspensionis, aliisque ecclesiasticis sententiis et censuris, a jure vel ab homine quavis de causa latis vel inflictis, præter infra exceptas, nec non ab omnibus peccatis, excessibus, criminibus et delictis, quantumvis gravibus et enormibus, etiam locorum ordinariis, sive Nobis et Sedi Apostolicæ speciali licet forma reservatis, et quorum absolutio alias quantumvis ampla non intelligeretur concessa, in foro conscientiæ et hac vice tantum absolvere valeant; et insuper vota quæcumque etiam jurata, et Sedi Apostolicæ reservata (castitatis, religionis, et obligationis, quæ a tertio acceptata fuerit, seu in quibus agatur de præjudicio tertii semper exceptis, quatenus ea vota sint perfecta et absoluta, nec non pœnalibus quæ præservativa a peccatis nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur ejusmodi ut non minus a peccato commitendo refrænet, quam prior voti materia), in alia pia et salutaria opera dispensando commutare, injuncta tamen

eis, et eorum cuilibet in supradictis omnibus pœnitentia salutari, aliisque ejusdem confessarii arbitrio injungendis.

Concedimus insuper facultatem dispensandi super irregularitate ex violatione censurarum contracta quatenus ad forum externum non sit deducta, vel de facili deducenda. Non intendimus autem per præsentes super alia quavis irregularitate sive ex delicto, sive ex defectu, vel publica, vel occulta, aut nota, aliaque incapacitate, aut inhabilitate quoquomodo contracta dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super præmissis dispensandi, seu habilitandi, et in pristinum statum restituendi etiam in foro conscientiæ, neque etiam derogare Constitutioni cum appositis declarationibus editæ a fel. rec. Benedicto XIV, Prædecessore Nostro, *Sacramentum Pœnitentiæ*, quoad inhabilitatem absolvendi complicem, et quoad obligationem denunciationis; neque easdem præsentes iis, qui a Nobis, et ab Apostolica Sede vel aliquo prælato seu judice Ecclesiastico nominatim excommunicati, suspensi, interdicti, seu alias in sententias et censuras incidisse declarati, vel publice denunciati fuerint, nisi intra tempus præfinitum satisfecerint, aut cum partibus concordaverint, nullomodo suffragari posse aut debere. Quod si intra præfinitum terminum judicio confessarii satisfacere non potuerint, absolvi posse concedimus in foro conscientiæ ad effectum dumtaxat assequendi indulgentias jubilæi, injuncta obligatione satisfaciendi statim ac poterunt. Quapropter in virtute sanctæ obedientiæ tenore præsentium districte præcipimus atque mandamus omnibus et quibuscumque Ordinariis locorum ubicumque existentibus, eorumque vicariis et officialibus, vel, ipsis deficientibus, illis qui curam animarum exercent, ut cum præsentium Litterarum transumpta, aut exempla etiam impressa acceperint, illa, ubi primum pro temporum ac locorum ratione satius in Domino censuerint, per suas ecclesias ac diœceses, provincias, civitates, oppida, terras et loca publicent, vel publicari faciant, populisque etiam verbi Dei prædicatione quoad fieri possit, rite præparatis, ecclesiam seu ecclesias visitandas pro præsenti Jubilæo designent. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus Apostolicis præsertim quibus facultas absolvendi in certis tunc expressis casibus ita Romano Pontifici pro tempore existenti reservatur ut nec etiam similes vel dissimiles Indulgentiarum et facultatum hujus-

modi concessiones, nisi de illis expressa mentio, aut specialis derogatio fiat, cuiquam suffragari possint, nec non regula de non concedendis Indulgentiis ad instar, ac quorumcumque ordinum et congregationum, sive institutorum etiam juramento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque indultis, et Litteris Apostolicis eisdem ordinibus, congregationibus et institutis, illorumque personis quomodolibet concessis, approbatis, et innovatis ; quibus omnibus et singulis, etiamsi de illis eorumque totis tenoribus, specialis, specifica, expressa et individua, non autem per clausulas generales idem importantes, mentio, seu alia quævis expressio habenda, aut alia aliqua exquisita orma ad hoc servanda foret, illorum tenores præsentibus pro sufficienter expressis ac formam in iis traditam pro servata habentes, hac vice specialiter, nominatim, et expresse ad effectum præmissorum, derogamus cæterisque contrariis quibuscumque.

Præcipimus autem, a commemorato die primo junii usque ad diem quo Œcumenica Synodus finem habuerit, ab omnibus universi catholici orbis utriusque cleri sacerdotibus quotidie addi in Missa orationem de Spiritu Sancto, deque eodem Sancto Spiritu divinum, præter consuetam Missam conventualem, Sacrificium fieri in omnibus hujus Urbis patriarchalibus, aliisque basilicis et collegialibus ecclesiis, necnon in cunctis totius orbis cathedralibus et collegiatis ecclesiis ab earum canonicis, atque etiam in singulis cujusque religiosæ familiæ ecclesiis regularium, qui conventualem Missam celebrare tenentur, feria quaque quinta qua festum duplex primæ et secundæ classis non agatur, quin tamen hæc de Spiritu Sancto Missa ullam habeat applicationis obligationem.

Ut autem præsentes nostræ, quæ ad singula loca deferri non possunt, ad omnium notitiam facilius deveniant, volumus ut præsentium transumptis, vel exemplis etiam impressis, manu alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ munitis, ubicumque locorum et gentium eadem prorsus fides habeatur quæ haberetur ipsis præsentibus, si forent exhibitæ vel ostensæ.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum sub Annulo Piscatoris, die 11 aprilis anno 1869, Pontificatus Nostri Anno Vicesimo tertio.

N. Card. Paracciani Clarelli.

DÉCISION DE LA S. PÉNITENCERIE.

De l'éxécution des dispenses matrimoniales.

BEATISSIME PATER,

Episcopus N*** ab initio sui episcopatus instituit vicarium generalem officialem qui dispensationes ad *officialem* directas executioni mandare consuevit. Cum tamen in hac ampla diœcesi hujusmodi dispensationes frequenter occurrant, ne quandoque nimiam moram paterentur et inde aliquid detrimenti caperent fideles, statuerat idem episcopus modo permanenti ut alter vicarius generalis vicem gereret officialis, quoties hic aut absentia aut morbo impediretur, quod quidem pluries accidit.

At nuper vulgata sunt quædam responsa quæ a S. Pœnitentiaria ad RR. Episcopum Gandavensem anno 1859 directa feruntur (1), quibuscum hæc praxis in diœcesi N*** recepta haud concordare videtur. Unde ut omne tollat dubium et conscientiam in tuto ponat, necesse habet orator ad S. V. recurrere. Igitur

Quærit an quietus manere possit circa dispensationes quas vicarius generalis *pro-officialis* a se constitutus executioni bona fide mandavit, juxta consuetudinem hic et in aliis locis, ut videtur, vigentem?

Quod.....

« S^a Pœnitentiaria mature perpensis dubiis expositis a ven^t in X^to P. « Episcopo oratore, respondendum censuit : Dummodo vice-officialis « sit quoque vicarius generalis, acquiescat. » Datum Romæ in S^a Pœnitentiaria die 13 martii 1869.

(1) V. *Revue*, année 1868, t. XVII, p. 284 ss.

DÉCISION DE LA S. C. DU CONCILE

RELATIVE AUX HONORAIRES DE MESSES.

Beatissime Pater,

N. N. ad pedes Sanctitatis Vestræ humiliter provolutus supplicat pro solutione sequentis dubii :

Quæritur sæpissime ab oratore an sacerdos qui acceperit numerum missarum celebrandarum cum eleemosyna viginti obulorum pro qualibet missa, easque omnes nequit celebrare, possit tuta constientia aliquas missas sic acceptas retrocedere aliis sacerdotibus celebrandas, ipsis solvendo tantummodo obula quindecim pro qualibet missa, et alia vero quinque obula in bonum et utilitatem ecclesiæ cujus Rector est, erogare.

Nonnulli præsertim in Gallia sustinent hoc esse licitum, alii vero contrariam sententiam propugnant. Cum quæstio sit tanti momenti, opportunum oratori visum est eam ab Apostolica auctoritate solvendam proponere.

—Die 19 januarii 1869, Sacra Congregatio Eminentissimorum S. R. Ecclesiæ Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, inhærendo resolutionibus alias in similibus editis, suprascripto dubio censuit respondendum : « *Negative* ad formam § 5, et § 22, ad septimum, decreti sa. me. Urbani VIII confirmati et amplificati a sa. me. Innocentii XII, quod vulgo audit de celebratione missarum, nempe : « § 5. Ac similiter omne damnabile lucrum ab Ecclesia removere volens, prohibet sacerdoti qui missam suscepit celebrandam cum certa eleemosyna, ne eamdem missam alteri, parte ejusdem eleemosynæ sibi retenta, celebrandam committat. » — § 22. « Ad septimum respondit permittendum non esse ut Ecclesiæ ac loca pia, seu illorum administratores, ex eleemosynis missarum celebrandarum ullam utcumque minimam portionem

retineant ratione expensarum quas subeunt pro missarum celebratione, nisi cum Ecclesiæ et loca pia alios non habent reditus, quos in usum earumdem expensarum erogare licite possint, et tunc quam portionem retinebunt nullatenus debere excedere valorem expensarum quæ pro ipsomet tantum missæ sacrificio necessario sunt subeundæ, et nihilominus eo etiam casu curandum esse ut ex pecuniis quæ supersunt, expensis ut supra deductis, absolute tot missæ celebrentur, quot præscriptæ fuerint ab offerentibus eleemosynas. »

L. Card. Caterini, Præf.

Loco † Sigilli P. Archiep. Sard, Sec.

CORRESPONDANCE.

—

Neuvizy, 24 mai 1869.

Monsieur le Rédacteur,

La publication dans votre numéro d'avril d'une lettre de Mgr Landriot qui attaque ma véracité dans les *faits qui le concernent* et les réflexions dont vous avez fait précéder mes rectifications me donneraient encore, tant au point de vue de la loi naturelle et ecclésiastique qu'au point de vue de la loi française, le droit de réplique.

Je ne veux en user que pour dire dans votre *Revue* que l'affaire de Neuvizy n'est pas terminée, et qu'elle se continue canoniquement.

J'ai l'honneur d'être, etc. L'abbé J. Maurice.

P. S. Il s'est glissé une faute d'impression assez grave dans l'article rectificatif. On a imprimé : La parole *de feu M. Jullion.* Il devait y avoir au manuscrit : La parole de feu *de* M. Jullion.

Grâce à Dieu, M. Jullion n'est pas mort, et plus que jamais il travaille pour l'Église et le salut des âmes.

CHRONIQUE.

—

1. Les publications conciliaires se succèdent en assez grand nombre, à cause de l'événement prochain qui leur donne en ce moment une opportunité nouvelle. A côté de l'*Histoire des Conciles* par le Dr Héfélé, vient se placer un livre analogue, mais dont le cadre et le plan sont moins vastes : *Les Conciles généraux*, par Mgr Tizzani, archevêque de Nisibe; — traduction de l'ouvrage italien et inédit, par le P. Doussot, des Frères-Prêcheurs (Rome, Salviucci; Paris, Jouby). Le nom et la réputation de l'auteur promettent un travail sérieux. Il y aura trois volumes, dont deux ont déjà paru. Quoique l'ouvrage ait été composé originairement en italien, l'auteur le fait traduire et imprimer en français, afin de lui assurer une diffusion plus considérable.

2. *Le Concile œcuménique, son importance dans le temps présent*, tel est le titre d'un opuscule de Mgr de Ketteler, traduit par M. l'abbé Bélet. (Paris, Gaume, in-12 de 274 p.). L'illustre auteur démontre que la nécessité et l'existence d'une révélation entraîne la nécessité d'un pouvoir enseignant et infaillible. Il traite des organes de ce pouvoir, le Pape, le Concile, et enfin de la prochaine assemblée dans ses rapports avec les besoins et les préjugés de l'époque.

3. Mgr de Ketteler a écrit pour les classes lettrées. A la masse des fidèles, on peut offrir et recommander le *Catéchisme du Concile*, à l'usage des enfants et des grandes personnes, par un Docteur en droit canonique. (Bourges, Pigelet. Paris, Lecoffre, Poussielgue. In-32, 37 p., 20 cent. Remises pour la propagande.) L'auteur a parfaitement rempli le but qu'il s'est proposé, à savoir « de vulgariser, sous une forme condensée et populaire, les doctrines romaines sur les diverses questions qui se présentent à l'occasion du concile ». En présence des efforts que l'on fait pour fausser les idées à propos des fameuses libertés gallicanes, il a cru devoir s'étendre assez longuement sur ce point.

4. Les ouvrages populaires du genre de celui que nous venons de mentionner répondent à un besoin trop réel pour qu'on ne l'ait pas senti partout, et pour que l'on n'ait pas essayé d'y satisfaire dans les diverses parties du monde catholique. Nous recevons, par exemple, un opuscule en langue italienne, qui est intitulé : *Sul concilio ecumenico*, istruzione popolare in dialoghi, del professore Don Gaettano Dott. Levizzani Cirelli. (2e ed. Ferrara, Domenico Taddei. In-12, 104 p.) Les questions relatives aux Conciles œcuméniques sont ici traitées d'une manière relativement très-complète, et nous ne doutons pas que cet écrit, arrivé déjà à sa seconde édition, ne soit appelé à faire beaucoup de bien en Italie.

5. L'ouvrage du R. P. Nilles sur la dévotion au Sacré-Cœur vient d'être réimprimé avec des additions considérables, et notamment une seconde partie sur la fête du Cœur très-pur de Marie. (*De rationibus festorum sacratissimi cordis Jesu et purissimi cordis Mariæ* e fontibus juris canonici erutis, auctore Nicolao Nilles, S. J., sacræ theologiæ Doctore, prof. p. o. ss. canonum in C. R. Universalitate, etc. Accedunt selecta pietatis exercitia erga utrumque SS. Cor. edit. 2. Œniponte, Rauch, 1869 et Parisiis, apud Putois-Cretté. In-12, XII-648 pp.) Ceux qui voudront un Traité solide sur ce sujet si cher à la piété chrétienne devront se procurer l'ouvrage du R. P. Nilles. La partie ascétique a été publiée aussi séparément sous ce titre : *Selecta pietatis exercitia erga sacratissimum cor Jesu et purissimum cor Mariæ*, ex commentario, etc., transcripta a N. Nilles, S. J. Œniponte, 1869 (in-12, 231 pp.)

6. La collection d'opuscules des Pères de l'Eglise, publiée par le R. P. Hurter, obtient un succès considérable en Allemagne : elle compte maintenant 5,000 souscripteurs. Comme nous l'avons dit déjà, il paraît chaque année quatre volumes in-32, correctement imprimés, en beaux caractères et sur beau papier. Le 5e volume qui ouvre la seconde année contient : *S. Ambrosii. Mediolanensis episcopi. S. Cypriani et Tertulliani de pœnitentia opuscula.* Œniponte, lib. Wagneriana, et Parisiis, apud Albanel. in-32, 220 pp.) Nous ne saurions trop recommander cette publication, qui met à la portée de tous et pour

un prix fort modique quelques-uns des principaux chefs-d'œuvre des Pères de l'Eglise.

7. Comme complément et introduction à la *Philosophie catholique de l'Histoire* (5e éd., 2 vol. in-8, Palmé), M. Leroy publie une *Philosophie chrétienne de l'Histoire*. (Paris, V. Palmé, in-8, VII-386 pp.) Voici comment il indique lui-même son but et son plan : « Montrer le Christ dominant dans la création, régnant sur l'ère patriarcale, servant de fin à loi mosaïque, et inspirant les chants des prophètes : telle est la thèse que nous nous sommes proposé de développer dans ce travail, qui mène naturellement à la naissance des empires, et se termine quand, à leur tour, les nations commencent leur mission en faveur de Jésus-Christ et de son Eglise, objet du travail précédent. »

8. L'église autrefois abbatiale de Cadouin, au diocèse de Périgueux, possède depuis des siècles une relique insigne : c'est l'un des suaires qui ont servi à l'ensevelissement du Sauveur. Dans ces derniers temps, le culte de cette sainte relique s'est ravivé : la cérémonie solennelle de la translation qui eut lieu en 1866, lui a communiqué une nouvelle impulsion et a fait revivre le pèlerinage un peu oublié. M. l'abbé Carles, missionnaire diocésain de Périgueux, a voulu seconder le mouvement, et dans ce but il a composé une *Histoire du saint Suaire de Cadouin* (in-12, VIII-104 pages). Cet opuscule, intéressant et bien fait, contient à la suite de la partie historique la messe et l'office du saint Suaire, avec des litanies et oraisons, de sorte qu'il a tout ce qu'il faut pour devenir le *vade mecum* du pèlerin.

9. Nous recevons deux nouveaux ouvrages du fécond et zélé directeur des *Annales de la Sainteté : Les gloires du S. Cœur de Marie*, par un docteur en théologie (in-12, VI-456 pages) ; *Mois consacré aux âmes du Purgatoire, pour conduire les fidèles dans les voies de la vie intérieure* (X.V-248 pages). En outre, un opuscule, extrait des mêmes Annales : *Vie de la servante de Dieu sœur Véronique* de Notre-Dame des Sept-Douleurs, religieuse du tiers-ordre régulier de Saint-François (in-12, 180 pages). Paris, bureau des *Annales de la Sainteté*, rue de Vaugirard, 91.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

LE CONCILE DE CONSTANCE

ET LES ORIGINES DU GALLICANISME.

I.

Un vieux général de l'Empire disait un jour à son chirurgien : — Docteur, vous m'avez sauvé la vie, et pourtant j'aurais le droit de vous détester. Vous m'avez guéri, il est vrai, de la paralysie qui envahissait tout mon corps, mais c'est en me coupant les deux jambes, et je sais que, mieux inspiré, vous auriez pu me guérir, en me laissant mes deux membres.

Voilà, en deux mots, l'histoire du Concile de Constance. Il a délivré l'Église d'un schisme fatal ; mais c'est en employant des moyens d'une violence inutile, inspirés par une audacieuse imprudence, et qui devaient tôt ou tard mutiler, dans plusieurs de ses membres, la glorieuse unité du corps catholique. Tel est le point historique que nous voulons établir dans cette étude, en montrant que le Concile de Constance, par sa conduite envers Jean XXIII, par ses décrets touchant la prétendue supériorité du Concile sur le Pape, par les discussions qui ont ébranlé l'organisation hiérarchique de l'Église, par les témérités doctrinales qui ont attaqué des traditions séculaires, que le Concile de Constance, disons-nous, a engendré le gallicanisme. En nous plaçant à ce point de vue, nous nous séparons tout à la fois et des appréciations des gallicans, qui, comme Noël

Alexandre (1), Arnaud (2), Fleury (3) et Bossuet (4), ont prodigué leurs éloges au Concile qu'ils qualifient de *Très-Saint*, et des appréciations des écrivains ultramontains qui comme Schelstrate (5), le cardinal Litta (6), le cardinal Capellari (7) et l'abbé Rohrbacher (8), s'efforcent d'atténuer les doctrines et les tendances de cette célèbre assemblée, en laissant dans l'ombre tout ce qui pourrait par trop choquer leurs sentiments romains. Pour qu'on ne taxe point nos assertions d'être exagérées, nous aurons soin de produire des citations nombreuses qui permettront à nos lecteurs de se prononcer en toute connaissance de cause.

Ces citations, nous les puiserons surtout dans les Actes mêmes du Concile (9) et dans les trois volumineuses histoires de cette assemblée, publiées successivement par Herman von der Hardt (10), par Bourgeois du Chastenet (11) et par Jacques Lenfant (12). Mais avant d'entrer en matière et d'apprécier les actes, les doctrines et les tendances du Concile de Constance, ainsi que les opinions nouvelles émises par quelques-uns de ses membres, il nous semble indispensable de jeter un coup-d'œil rapide sur l'état religieux de l'Europe au commencement du XVe siècle.

Si nous consultons les auteurs contemporains, dont nos historiens modernes ont souvent le tort d'affadir l'énergie, nous verrons que l'Église, en 1414, présentait un spectacle

(1) *Hist. eccles.* sæc. XV, dissert. III-VII.
(2) *Eclaircissements sur l'autorité des Conciles généraux*, 1711, in-8°.
(3) *Hist. eccl.*, livre 101e.
(4) *Défense de la déclaration du clergé de France.*
(5) *Compendium chronologicum rerum ad decreta Conc. Const.* Romæ 1686.
(6) *Lettres sur les quatre articles de* 1682.
(7) *Le triomphe de l'Église.*
(8) *Histoire de l'Église.*
(9) Mansi, t. XXVII et XXVII.
(10) *Magnum œcum. Constantiæ Concilium.* 1700, 3 vol. in-fol.
(11) *Nouvelle histoire du Concile de Constance.* 1718, in-4°.
(12) *Histoire du Concile de Constance.* 1724, in-4°.

bien douloureux. Depuis quarante-quatre ans, le grand schisme d'Occident propageait ses ravages. Le Concile de Pise, tout en voulant rétablir l'unité, n'avait réussi qu'à créer une troisième obédience. Ainsi trois Papes se partageaient la carte du monde catholique, et, combattants d'un nouveau genre, se disputaient la souveraineté des âmes à prix d'argent et à grands renforts d'excommunication. Le successeur du Pape qu'avait élu le Concile de Pise, Jean XXIII, devait son exaltation à ses intrigues simoniaques et à l'influence du roi Louis d'Anjou. Son ancienne vie d'aventurier lui avait donné le génie de l'entreprise, la fécondité de l'intrigue, l'audace des moyens ; mais l'indécision naturelle de son caractère et l'instabilité de son esprit faisaient échouer ses projets les mieux concertés et lui ravissaient le fruit de ses desseins, au moment même où il pouvait espérer le recueillir.

Grégoire XII, que reconnaissait une partie de l'Allemagne et du royaume de Naples, s'était engagé avant son élection, comme ses deux compétiteurs, à tout sacrifier pour rétablir l'unité, et à mettre le salut de l'Église au-dessus de ses intérêts personnels. Mais le Pape ne s'était pas cru obligé de tenir les promesses du cardinal, et, malgré la déposition du Concile de Pise, il continuait à se jouer de la crédulité des princes et s'efforçait en vain d'apaiser les haines italiennes qu'avait soulevées sa rigoureuse exigence des annates et l'aliénation d'une partie du domaine de l'Église.

Quant à Pierre de Lune, qui était soutenu par l'Espagne, la Sardaigne et l'Écosse, aussi avide d'argent qu'il était prodigue d'indulgences, il échappait aux transactions par des perfidies, quand il ne les brisait point par des violences. Malgré ses bulles lacérées et ses ambassadeurs honnis, malgré l'abandon de ses propres cardinaux et les moqueries populaires, il s'obstine tellement à rester Pape que, plus

tard, retiré sur le rocher de Péniscola et n'ayant plus guère que ses domestiques pour obédience, il excommuniera les Aragonais en particulier et l'Univers en général, en déclarant que l'Église est tout entière à Péniscola, comme jadis tout le genre humain était contenu dans l'arche.

Ces trois Pontifes rivaux, pour conserver ou pour augmenter leurs adhérents, prodiguaient les priviléges, exploitaient les choses saintes, fermaient les yeux sur les abus et ne se montraient rigoureux que pour l'obédience de leurs compétiteurs. Par des injures réciproques, ils ébranlaient le respect qui aurait dû faire leur force ; et si, par impossible, Dieu avait pu le permettre, ils auraient rendu à jamais impuissantes les armes spirituelles de l'Église : car ils fulminaient des excommunications si fréquentes, pour des motifs si futiles, que Gerson les compare à des coups de hache qu'on assènerait sur la tête d'un homme pour en chasser des mouches (1).

De si funestes discordes devaient nécessairement détruire la discipline et corrompre les mœurs dans tous les degrés de la hiérarchie catholique. Les cardinaux se faisaient courtiers de priviléges; des prélats, cumulant les bénéfices, étaient tout à la fois évêques, abbés, prieurs, chanoines réguliers et séculiers ; certains pasteurs nomades ne connaissaient que de nom leur église et n'avaient jamais visité leur troupeau ; des prêtres vendaient leur adhésion au plus offrant des trois Papes, quand toutefois ils ne la vendaient pas à tous les trois en même temps. Les prédicateurs, au lieu d'annoncer la parole de Dieu, prêchaient, les uns pour les Armagnacs, les autres pour les Bourguignons, ceux-ci pour Grégoire XII, ceux-là pour Benoît XIII. Les vices des clercs étaient imités et bientôt surpassés par les simples fidèles, et le désordre était si grand que saint

(1) *Tract. de potestate Ecclesiæ.*

Vincent Ferrier, épouvanté de ces dissolutions, crut y voir un signe avant-coureur de la fin des temps (1).

Tandis que l'Espagne et l'Italie s'énervaient dans la corruption, l'Allemagne restait livrée sans défense aux prédications incendiaires de Jean Huss et de Jérôme de Prague ; et la France, au milieu de rivalités sans frein, de haines sans répression, devenait la proie sanglante de factions de bouchers, en attendant qu'elle tombât sous la griffe du léopard. Époque lamentable, dont Mathieu Rœder, dans un de ses sermons, résumait si bien les fléaux en disant : *Ecclesia turbatur, simonia dominatur, virtus cessat, populus errat, dæmon regnat.*

Nous n'avons insisté aussi longtemps sur ce déplorable tableau que par esprit d'impartialité ; car, c'est là la plus solide excuse de ce trop fameux Concile de Constance qui prolongea ses sessions pendant trois années et demie. Les Papes qui se déconsidéraient les uns les autres devaient nécessairement affaiblir le respect pour l'institution même de la Papauté ; le retard de l'union, entravée par des intrigues égoïstes, devait irriter les esprits ; enfin, le désir ardent et sincère de faire cesser un schisme si fatal était de nature à faire oublier les lois de la prudence et de l'équité. L'opposition des intérêts nationaux, la pression exercée par les Souverains et les Universités, les instincts d'émancipation qui entraînent toujours les assemblées sans chef, voilà les circonstances atténuantes qu'on peut invoquer en faveur du Concile de 1414. Ces réserves une fois faites aussi larges que possible, et sans qu'il soit besoin d'y revenir dans la suite, entrons dans notre sujet et montrons que les Pères de Constance, sans le vouloir, sans le prévoir, ont semé dans le champ du Seigneur les germes funestes qui devaient plus tard produire le gallicanisme.

(1) Dans son *Traité de la fin du monde.*

II.

On a souvent répété que le gallicanisme fut un corollaire de l'absolutisme royal. Il le devint, en effet, mais ce ne fut point là son origine. Il la puisa dans l'anarchie des idées que fomenta le schisme d'Occident et que vint consacrer, par son apparente autorité, le Concile mémorable qui traça une ligne de démarcation si prononcée entre les siècles de doctrines traditionnelles et les siècles de discussions raisonneuses. Nous allons essayer de prouver cette assertion, en montrant soit dans les décrets, soit dans les tendances du Concile de Constance, le germe plus ou moins développé des quatre articles de la Déclaration de 1682, qui constitue la charte du gallicanisme.

Remarquons d'abord qu'il y a des traits frappants de ressemblance entre les deux assemblées. Celle de 1682 déclare représenter tout le clergé de France, bien que ses membres n'aient pas été librement élus, mais choisis par le Roi (1); celle de 1414 se proclame œcuménique, bien qu'elle ne représente que l'obédience d'un des trois Pontifes qui se disputaient l'héritage du Saint-Siége. Des deux côtés, il y a usurpation de pouvoir, puisqu'à Paris une simple assemblée du clergé se constitue juge dans des controverses dogmatiques, et qu'à Constance on empiète sur les droits du Saint-Siége. Des deux côtés, ce sont, non pas des cardinaux, non pas des évêques, mais de simples prêtres, des docteurs de l'Université, qui par leur nombre et par leur influence font la loi à ceux qui composent seuls l'Église enseignante. Des deux côtés, des opinions passionnées dégénérèrent en persécution, ici contre les défenseurs des traditions romaines, là contre l'infortuné Jean

(1) Articles de M. Bouix, dans la *Revue des Sciences ecclés.*, 1865 (t. XI, p. 97 ss., 228 ss., 311 ss.), intitulés : *La vérité sur l'assemblée de* 1682.

XXIII. Mais ce sont surtout les doctrines que nous devons comparer. Essayons donc de retrouver, en germe ou à l'état de développement, les quatre maximes du clergé gallican dans les décrets ou dans les discussions du Concile de Constance.

I. La première maxime du clergé de France établit que *saint Pierre et ses successeurs, que toute l'Église même, n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut et non point les choses temporelles et civiles.* Noël Alexandre (1) a composé une longue dissertation pour montrer que le Concile de Constance n'a attribué à l'Église ni au Pape aucun pouvoir ni autorité, directe ou indirecte, sur le temporel des rois. Nous sommes tout à fait de cet avis. Le Concile de Constance n'a revendiqué nulle part l'exercice de cet ancien droit public qui fut presque toujours si avantageux pour le moyen âge et qui constituait le Pontife de Rome médiateur entre les peuples et les rois, pour réprimer les injustices, amoindrir les conflits et prévenir les révolutions.

Les conventions humaines, même dans les rapports des sujets avec les souverains, ne sont-elles pas, sous un certain rapport, du domaine de la conscience? Or, s'il n'appartient pas à l'Église de déterminer tout ce qui est du ressort de la conscience, ce sera le pouvoir civil qui, devenant tout à la fois juge et partie, prononcera souverainement en matière de conscience. De plus, quand il y a doute si une chose est temporelle ou spirituelle, ou bien quand une matière est tout à la fois spirituelle et temporelle, il faut que l'un des deux pouvoirs prononce en dernier ressort. Si on refuse ce privilége à l'Église, on l'accorde nécessairement à l'État. Par conséquent cette théorie, réduite en pratique, donne la prééminence à l'État sur l'Église et lui concède le droit de s'immiscer dans les affaires religieuses et dans la

(1) Dissert. IV, tome IX de ses œuvres.

direction des âmes. Eh bien, cette pratique, nous la voyons naître à Constance, où l'autorité séculière, représentée par Sigismond et par l'Université, domine l'autorité du Pape, des Cardinaux et des Évêques.

L'Empereur d'Allemagne, qui était plus habile à tenir des Conciles qu'à commander des armées, exerça une influence continue sur tous les actes de Constance. C'est lui qui avait déterminé, ou plutôt forcé Jean XXIII à convoquer un Concile ; c'est lui qui en avait fixé le siége dans son propre empire, malgré les répugnances du Pape, qui vit ses pressentiments s'assombrir, lorsqu'il eut traversé la ville de Trente pour se rendre à Constance, et que son bouffon lui eut fait ce jeu de mot prophétique : *Santo Padre, chi passa Trento, perde.* C'est lui qui, ne pouvant usurper les fonctions papales, s'en rapproche du moins le plus qu'il peut en faisant diacre à la messe de Noël, célébrée par Jean XXIII : c'est lui qui encourage l'Université dans ses tendances révolutionnaires ; c'est lui qui fait déclarer que l'évasion du pape n'a point dissous le Concile ; c'est lui enfin qui fait déposer Jean XXIII et qui, pendant trois ans, le retient prisonnier dans les cachots de Manheim.

Sigismond, en face du Concile, parlait en maître et il agissait de même. Quand il apprit que le sacré collége voulait procéder à l'élection d'un pape, avant de s'occuper de la réformation, il conçut un instant le projet de faire arrêter tous les cardinaux et d'improviser sans eux la réforme de l'Église (1).

L'Université de Paris ne se montra pas moins envahissante au milieu de cette confusion de tous les pouvoirs. Ce ne fut pas seulement la faculté de théologie, mais aussi celles de médecine, de droit, et des beaux-arts, qui furent admises à régler les affaires de l'Église. Jean XXIII, gardien-né des règles traditionnelles, avait demandé que les

(1) Asbach, *Vie de l'empereur Sigismond*. Francfort, 1838, t. II.

Cardinaux et les Évêques eussent seuls voix délibérative, ce qui aurait réduit les votants au chiffre de 74 ; mais on décida que les Abbés (ils étaient 124), que les simples ecclésiastiques (il y en avait 18,000), que les Docteurs de Paris et d'Orléans (il y en avait 250), que les princes séculiers (ils étaient 19) (1), que les Ambassadeurs, les Procureurs, les Gentilshommes, donneraient tous leurs suffrages, sans distinction d'état et de caractère.

Les Docteurs de l'Université étaient toujours sur la brèche : ils faisaient des mémoires, lisaient des discours, préparaient des décrets et se considéraient comme de véritables Pères de l'Église. Cette confusion de tous les rangs, cet empiétement sur le pouvoir spirituel, ce désordre hiérarchique étaient encouragés par les hommes les plus éminents du Concile, par le chancelier Gerson, par le cardinal Pierre d'Ailly, par le cardinal Fillastre.

Ce n'est pas au Pape, dit Gerson, *mais à l'Empereur, qu'appartient le droit d'assembler des Conciles généraux ; à défaut de l'Empereur, c'est aux rois de la chrétienté que revient cette fonction ; à leur défaut, à tous les chrétiens et*, ajoute-t-il, *jusqu'à la moindre vieille femme, parce que l'Église universelle peut se conserver dans la personne de la moindre vieille* (2). »

Bien loin de faire incliner la couronne devant la tiare, il soumet les Papes à l'autorité des rois. Écoutez le langage qu'il tient devant le Concile : « *Le Pape n'est pas plus grand que Jésus-Christ ou que saint Pierre, qui se sont soumis aux puissances séculières et qui ont ordonné à tous les hommes de s'y soumettre. Jésus-Christ ayant déclaré que son regne n'est pas de ce monde et ayant fui la royauté, peut-on souffrir*

(1) Nous donnons ici les chiffres qui se trouvent dans la liste que nous a transmise Gebhrard Dacher.

(2) Gerson, c. XV, apud Von der Hardt, t. I, part. I, p. 164. Le Noble, *l'Esprit de Gerson*, p. 165.

qu'un pape malfaiteur et criminel soit exempt d'une juridiction que l'innocence elle-même a bien voulu reconnaître (1) ? » Conséquent dans ses principes, Gerson enseignera plus tard que le roi, ayant juré à son sacre de maintenir le droit des églises de son royaume, doit considérer comme nulles et usurpatrices toutes les sentences de Rome qui pourraient y porter atteinte (2).

De son côté, le cardinal Fillastre ne craignit pas d'avancer « *qu'on devait reconnaître comme juges en matière de foi, non-seulement les simples prêtres, attendu qu'il n'y a aucune différence essentielle entre eux et les évêques, mais aussi les docteurs laïques, parce qu'ils sont ordinairement plus habiles que les évêques* ». Ainsi donc, c'est à l'habileté et à la science humaine qu'on veut livrer les destinées de l'Église. Pauvre barque de saint Pierre! il y a longtemps qu'elle aurait chaviré, si elle n'avait eu à son gouvernail que des matelots en simarre et des pilotes à diplôme !

Nous savons bien qu'on pourrait nous opposer un décret de la 39e session, qui a paru tellement blesser la première des maximes gallicanes, que Fleury a pris le parti, plus prudent que loyal, de le passer complétement sous silence. Le Concile, en statuant sur les futures élections, déclare que « si quelqu'un les trouble par terreur, par violence, de quelque état, de quelque élévation qu'il soit, *fût-il même investi de la dignité royale ou impériale*, il tombera par le fait sous le coup des peines contenues dans la constitution de Boniface VIII », qui fait encourir à ses infracteurs l'infamie, la privation de tester et la perte de tous les biens. Faut-il en conclure avec M. le comte de Robiano (3), que le Concile n'a pas déserté les principes traditionnels de l'Église sur sa propre autorité? Nous en con-

(1) J. Lenfant, t. II, p. 288.
(2) Lenfant, t. II, p. 460.
(3) Dans son édition de Berault-Bercastel.

clurons plutôt que, dans cet espace de trois années, on a formulé bien des principes contradictoires, selon la passion du moment. Ici, il s'agissait d'assurer la liberté de l'élection pontificale, et on a été heureux de rappeler une bulle qui la prenait sous sa sauvegarde. Remarquons, d'ailleurs, que ce décret ne fut rendu qu'avec l'assentiment des princes qui assistaient au Concile, qu'il était dirigé contre les rois qui étaient restés partisans de Grégoire XII et de Benoît XIII, et enfin, que ces menaces d'excommunication, on les prononçait également contre ceux qui molesteraient dans sa route le protecteur du Concile, le haut et puissant empereur des Romains.

La domination de Sigismond, les prétentions exorbitantes de l'Université, l'introduction de l'élément laïque dans les délibérations religieuses, les atteintes réitérées portées à l'autorité du Pape et des cardinaux, le partage du Concile en quatre nations, division qui était de nature à faire naître plus tard l'idée des églises nationales, l'admission de trente délégués des nations dans un conclave de vingt-trois cardinaux, voilà les causes déplorables qui entraînèrent les rois et les corps diplomatiques dans un système d'empiétement et de domination qui devait être également funeste à l'Église et à l'État. Laissez ces germes se développer, et bientôt vous verrez le pouvoir civil s'immiscer dans toutes les questions ecclésiastiques. Charles VII donnera force de loi aux théories de Constance, dans la pragmatique sanction. Les rois confèreront les bénéfices dépendants de la collation des évêchés vacants. L'autorité royale, en matière religieuse, sera dévolue à des juges laïques qui examineront les bulles des Papes et sanctionneront les mandements des évêques. Le Parlement de Paris, protestant au XVIe siècle, janséniste au XVIIe, philosophe à la fin du XVIIIe, sera une espèce de Concile permanent qui, sous prétexte d'appels comme d'abus, sera le tuteur, le juge et parfois le tyran de l'É-

glise, et qui par ses empiétements successifs préparera les esprits à la Constitution civile du clergé.

II. Si la première maxime de 1682 ne se trouve qu'à l'état latent dans les délibérations du Concile de Constance, la seconde va nous apparaître dans toute sa crudité. L'assemblée du clergé de France, en mettant le Concile au-dessus du Pape, déclare « *que la plénitude de puissance que le Saint-Siége apostolique et les successeurs de saint Pierre, vicaires de Jésus-Christ, ont sur les choses spirituelles, est telle, que les décrets du saint Concile œcuménique de Constance contenus dans les sessions IVe et V^e^, approuvés par le Saint-Siége apostolique, et confirmés par la pratique de toute l'Église et des Pontifes romains, et observés de tout temps religieusement par l'Église gallicane, demeurent dans leur force et vertu; et que l'Église de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces décrets ou les affaiblissent en disant que leur autorité n'est pas bien établie, qu'ils ne sont point approuvés ou que leur disposition ne regarde que le temps du schisme.* »

Nous ne nous arrêterons pas à relever toutes les erreurs historiques qui abondent dans ces assertions ; mais nous dirons que nous partageons l'avis de Bossuet en ce seul point que les décrets de Constance ont une portée générale et qu'ils ne regardent pas seulement le temps du schisme. En ceci, nous nous séparons de tous les écrivains partisans des doctrines romaines, qui ont prétendu que le Concile n'avait eu en vue que la grande affaire de l'unité. Cette thèse a été soutenue spécialement par le cardinal Bellarmin (1), par Schelstrate (2), par le cardinal Litta (3), par Mathieu Petitdidier (4), par Sommier, archevêque de Cé-

(1) *Disputationes de controversiis.*
(2) *Compendium chronol.*
(3) *Lettres sur les quatre articles.*
(4) *Dissertation hist. et théol. sur le Concile de Constance*, 1725.

sarée (1) et par le cardinal Capellari (2), qui devint pape sous le nom de Grégoire XVI. Ce dernier va jusqu'à dire que « le Concile de Constance est plutôt réellement favorable qu'opposé à la puissance monarchique des Papes », et il ajoute immédiatement cette phrase un peu contradictoire : « Ses décrets ne le condamnent pas ouvertement ni définitivement » (3). Sommier invoque l'évidence en sa faveur : selon lui, il suffit d'être grammairien pour voir que le sens des décrets de Constance est restreint au temps du schisme, que rien n'indique qu'il puisse atteindre les papes futurs, et que rien dans la conduite de l'assemblée ne peut autoriser cette explication. L'abbé Rohrbacher et beaucoup d'autres historiens ont abondé dans ce sens.

Ces divers auteurs ont sans doute été inspirés par un bon sentiment ; ils ont voulu enlever au gallicanisme la principale autorité dont il se targue. Mais nous pensons que sur ce point ils sont complétement en dehors de la vérité historique. Pour ôter toute valeur aux décrets de Constance, il suffit de montrer que les sessions IVe et Ve n'étaient point œcuméniques, parce qu'elles n'étaient présidées ni par le Pape ni par un de ses délégués ; parce qu'elles ne représentaient point toute l'Église, mais seulement l'obédience de Jean XXIII ; enfin parce qu'elles n'ont jamais reçu l'approbation du Saint-Siége. Ce n'est donc nullement favoriser le gallicanisme que de reconnaître, comme nous le faisons, que le Concile de Constance a voulu établir un principe général, et cette vérité ressort, non-seulement du texte même des décrets, mais de toutes les délibérations, de la conduite qu'on tint envers Jean XXIII, et de l'interprétation presque contemporaine du Concile de Bâle.

Lisons d'abord attentivement le texte du décret de la

(1) *Histoire dogmatique du Saint-Siége*, t. VI.
(2) *Le triomphe de l'Eglise.*
(3) Traduction de M. Menghi, 1839, § IX.

Ve session : « *Le sacré synode, faisant un Concile général légitimement assemblé à la gloire de Dieu tout puissant, pour l'extirpation du schisme, pour l'union et pour la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres,.... ordonne et déclare ce qui suit :* 1° *que ce saint Concile, légitimement assemblé dans le Saint-Esprit et représentant l'Église catholique, tient immédiatement de Jésus-Christ une puissance à laquelle toute personne, de quelque condition ou dignité qu'elle soit, même papale, est obligée d'obéir*, en ce qui regarde la foi, *l'extirpation du présent schisme et la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres ;* 2° *que quiconque, de quelque condition ou dignité qu'il soit, même papale, refusera opiniâtrément d'obéir aux statuts, ordonnances ou préceptes que ce saint Concile*, ou tout autre Concile général *légitimement assemblé, a fait ou pourra faire sur les matières dont on vient de parler ou sur quelque chose qui les regarde, s'il ne revient à résipiscence, sera puni comme il le mérite, et l'on emploiera même contre lui, s'il est nécessaire, les autres moyens de droit.*»

Nous demanderons à notre tour s'il ne suffit pas d'être grammairien pour reconnaître ici l'énoncé d'un principe général. Cette appellation de personne papale concerne non-seulement Jean XXIII, mais tous ses successeurs : car on oblige cette personne papale à obéir aux statuts du Concile de Constance *ou de tout autre Concile général.* Or, comme il est incontestable que les Pères de Constance avaient à cette époque l'intention bien arrêtée de terminer eux-mêmes le schisme, en faisant abdiquer ou en déposant les trois papes régnants et en procédant à une nouvelle élection, ce ne pouvait être qu'un pape futur qu'ils soumettaient ainsi à un Concile futur. Et d'ailleurs, pour éviter le doute à ce sujet, il aurait été facile de spécifier uniquement le cas d'un schisme et d'un pape douteux. Bien loin de là, on soumet le Pape au Concile, *en ce qui concerne la foi.* C'est là évidemment une prévision pour l'avenir : car

aucune question dogmatique n'était débattue entre le Concile et les compétiteurs du pontificat. On ajoute que le Concile peut réformer l'Église dans son chef et dans ses membres. Or, l'assemblée de Constance voulait non pas réformer, mais déposséder Jean XXIII. Ce projet de réforme passe donc par-dessus la tête du Pape régnant pour aller frapper au cœur la papauté elle-même.

Nous savons bien que, d'après les actes recueillis par Von der Hardt, les Pères de Constance auraient admis sans trop de difficulté cette proposition des cardinaux que « *l'Église romaine est la mère de toutes les églises et le chef de tous les Conciles généraux* ». S'agit-il ici d'autre chose que d'une suprématie d'honneur, d'une présidence de droit ? Quand bien même il en aurait été ainsi, qu'est-ce que cela prouverait ? Que l'erreur n'est pas toujours fidèle à ses propres principes, et qu'elle laisse parfois échapper des aveux qu'elle s'empressera bientôt de rétracter. On pourrait faire un énorme volume intitulé : *le Gallicanisme réfuté par lui-même*. Mais on n'arrivera jamais à démontrer que l'esprit général du Concile de Constance ait été favorable aux priviléges du Saint-Siége. Autant vaudrait prouver que Voltaire était un bon catholique parce qu'il a écrit une belle page sur la confession, et que Jean-Jacques était un sincère chrétien parce qu'il a fait une fois l'éloge de l'Évangile.

Si les deux décrets que nous venons de citer ne sont point d'une affirmation aussi nette que les opinions émises par certains docteurs, il ne faut rien en conclure en faveur du Concile. Il y a toujours un peu de vague, un peu d'obscurité dans l'œuvre collective d'une nombreuse assemblée qui n'est point fortement présidée. Les diverses nuances des partis sont obligées de se faire des concessions réciproques, et l'on émousse les arêtes trop vives des opinions tranchées, pour ne pas froisser les jugements tempérés. C'est dans les discussions préliminaires, c'est surtout dans les congréga-

tions particulières des nations que l'on doit chercher la pensée intime du Concile. Dans une assemblée préparatoire, on cause davantage, on discute avec moins d'apprêt, on se livre avec plus d'abandon, et l'orateur, échauffé par les contradictions qui se croisent, finit par laisser échapper tout le fond de sa pensée. Il nous paraît donc indispensable pour apprécier la véritable portée des deux fameux décrets, de jeter un coup d'œil sur les séances particulières ou générales qui ont précédé la cinquième session.

A la réunion générale des Français, avant la troisième session, Gerson, fidèle à la thèse qu'il avait déjà soutenue à Pise, avança « *qu'un Concile général peut s'assembler sans le consentement du Pape, quand bien même celui-ci aurait été canoniquement élu, et cela en divers cas, entre autres quand il s'agit de matières importantes concernant le gouvernement de l'Église et lorsque le Pape est accusé en matières graves* ». Il est évident par là que Gerson, qui était l'âme du Concile, comme Sigismond en était le bras, donne un droit absolu aux évêques de se convoquer eux-mêmes, quand bien même le pape s'y opposerait. Les deux cas précités sont d'une telle généralité qu'ils peuvent s'appliquer à toutes les éventualités possibles, et que l'épiscopat est investi par là du droit perpétuel de s'assembler en Concile, quand ce ne serait que pour accuser le Pape de ne pas avoir fait cette convocation. Par là, le chancelier de l'Université établit le principe inouï jusqu'alors qu'un Concile peut être œcuménique et par conséquent représenter toute l'Église, en restant séparé de son chef.

« Il ne s'agit point de savoir, dit à ce sujet Joseph de Maistre, si le Concile universel est au-dessus du Pape, mais de savoir s'il peut y avoir un Concile universel sans le Pape et indépendant du Pape. Le question dont il s'agit est complexe. On doit se demander 1° quelle est l'essence d'un Concile universel et quels sont les caractères dont la moin-

dre altération anéantit cette essence ; 2° si le Concile ainsi constitué est au-dessus du Pape. Traiter la deuxième question en laissant l'autre dans l'ombre ; faire sonner haut la supériorité du Concile sur le souverain Pontife, sans savoir, sans vouloir, sans oser dire ce qu'est un Concile œcuménique, il faut le déclarer franchement, ce n'est pas simplement une erreur de simple dialectique, c'est un péché contre la probité. »

Cette sévère appréciation du comte de Maistre ne trouve-t-elle pas son application dans le mémoire que les théologiens de Paris rédigèrent avant la troisième session. Écoutons quelques-uns de ces étranges paradoxes :

« *L'Église militante est plus nécessaire que le Pape, parce qu'on ne peut se sauver sans l'Église et qu'on peut se sauver sans le Pape.*

« *L'Église est meilleure que le Pape, car le Pape est fait pour l'Église, et Aristote enseigne avec raison que la fin est meilleure que les moyens.*

« *Le Pape reçoit sa puissance de l'Église puisqu'il est élu pour l'Église, tandis que l'Église la reçoit directement de Jésus-Christ. Le Pape, n'étant donc que le représentant de l'Église, lui est inférieur et peut être déposé par elle.* »

Voilà, certes, des principes qui se posent carrément et qui réclament une application constante et générale. Le Concile, il est vrai, ne voulut point les sanctionner par son approbation solennelle : mais ce fut par mesure de prudence. Il ne flétrit point ces audacieuses théories ; il continua à subir l'influence des docteurs de Paris et d'Orléans, et il arriva qu'un prince de l'Église, le cardinal Pierre d'Ailly, trouva moyen de renchérir encore sur l'Université, en disant qu'après tout « *le Pape n'est qu'une partie du Concile et que, le tout étant plus grand que la partie, il est tout naturel de dire que le Concile est plus grand que le Pape* ».

Jean XXIII, qui fut instruit de ces discours et qui d'ail-

leurs savait bien que les nations d'Allemagne et d'Angleterre avaient agité la question de son arrestation, crut prudent de mettre sa personne en sûreté ; il s'enfuit à Schaffouse. Cette évasion rendit encore plus hostiles les dispositions des Pères de Constance, et on statua que, malgré l'absence du Pape, le Concile subsistait toujours dans toute son intégrité.

Ce fut dans la quatrième session qu'on lut les fameux articles dont nous avons cité les deux plus importants. Les deux derniers traitent de schisme et de scandale la fuite du Pape, et déclarent de la manière la plus dérisoire que la liberté de Jean XXIII avait toujours été pleine et entière. Ces quatre articles avaient été rédigés la veille, à l'insu des cardinaux. Dans la lecture publique qu'il en fit, à la quatrième session, le cardinal Zarabelle omit les deux derniers articles et la phrase relative à la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres (1). C'est là du moins ce qui résulte des recherches de Schelstrate, qui attribue au Concile de Bâle l'insertion de cette phrase dans les actes imprimés du Concile de Constance. Une controverse, féconde en gros volumes, s'est engagée à ce sujet au XVIIe siècle. Quoi qu'il en soit, cela importe peu à notre thèse. En effet, cette phrase, effacée ou non dans un endroit, resta dans le préambule de la déclaration ; son omission, après tout, n'aurait été qu'un tempérament, inspiré par la précaution politique de ceux qui craignaient de rompre toute union avec les cardinaux. Malgré leur protestation et celle d'une faible minorité des prélats, la lecture de ces décrets fut renouvelée dans la cinquième session, et cette fois on répara l'omission du cardinal Zarabelle.

L'opposition énergique des cardinaux Italiens nous

(1) Cette phrase était tellement à l'ordre du jour que Pierre d'Ailly en a fait le titre d'un de ses ouvrages : *De necessitate reformationis Ecclesiæ in capite et in membris.*

montre bien le véritable sens qu'on attachait à ces décrets; car enfin, ils désiraient ardemment la fin du schisme, ils reconnaissaient l'autorité du Concile à ce sujet, d'autant plus que Jean XXIII avait juré de se démettre du pontificat, et s'il ne s'était agi que de reconnaître la supériorité du Concile à ce seul point de vue, leurs protestations réitérées auraient été un non-sens et une contradiction manifeste avec tous leurs principes et tous leurs sentiments.

Ce qui démontre encore que les Pères de Constance ne voulaient point se borner à ce qui était rigoureusement nécessaire pour l'extinction du schisme, c'est leur conduite envers Jean XXIII. Ce malheureux Pontife, après la sixième session, avait fait un acte de renonciation par lequel il jurait qu'il était prêt à déposer la tiare, sans aucune condition, dès qu'on aurait pourvu à sa liberté. Tout devait être fini là : car une abdication volontaire était bien plus avantageuse à la paix de l'Église qu'une déposition forcée qui pouvait prolonger le schisme. Mais le Concile tenait à mettre en pratique la fameuse maxime où il est dit que le Pape peut être déposé, quand il est convaincu de crimes. Aussi, remarquons-le bien, — car c'est là un fait capital qu'on a eu tort de ne point signaler, — dans l'acte de déposition de Jean XXIII, on n'invoque pas le moins du monde la nécessité d'éteindre le schisme et de rétablir la paix dans l'Église, mais on le condamne et on le dépose uniquement à cause des crimes, des simonies, des scandales dont on l'accusait à tort ou à raison. Ce n'est plus là une théorie plus ou moins vague, c'est un acte éclatant qui ne peut pas être justifié par la nécessité des temps, et par lequel le Concile se met violemment au-dessus du Pape et s'établit son juge dans une question de morale privée.

S'il pouvait subsister quelques doutes sur le sens absolu des décrets de Constance, ils seraient bien vite éclairés par l'interprétation que lui ont donnée les contemporains. Eneas

Sylvius, qui changea d'avis quand il devint Pape (Pie II), agite la question traitée par le Concile de Constance et se demande s'il est de foi que le Concile soit au-dessus du Pape et il répond affirmativement, sans se poser le cas spécial d'un pape douteux. Quand Martin V fut élu, vers la fin du Concile de Constance, les Allemands lui adressent un mémoire où ils s'enquièrent, avec une naïveté par trop germanique, des cas où l'on pourra déposer le Pape. Les ambassadeurs de Pologne, impatientés de quelques lenteurs dans la condamnation d'un livre sur le régicide, menacent ce même Pontife d'en appeler au Concile général qui tenait alors ses dernières sessions.

Mais c'est surtout au Concile de Bâle que la doctrine de Constance se développe dans toutes ses funestes conséquences. Treize ans après la clôture de la première assemblée anti-romaine, Eugène IV veut ouvrir un Concile à Vienne ; mais quatorze prélats veulent le tenir à Bâle ; ils se déclarent eux-mêmes Concile œcuménique et, s'appuyant toujours sur les décrets de Constance, qu'ils appellent *vérités de foi*, ils déclarent qu'Eugène IV, en leur résistant, pèche contre le Saint-Esprit, que quiconque nie la supériorité du Concile sur le Pape est hérétique et schismatique, et pour prouver leur orthodoxie sur ce point, ils déposent Eugène et nomment un anti-pape.

Et maintenant nous le demanderons à tous ceux qui auront suivi nos déductions, est-il possible d'attribuer au concile de Constance l'intention d'avoir fait un décret spécial, ne concernant que le temps du schisme, lorsque nous considérons la teneur des textes eux-mêmes et les discours des orateurs dont la puissante influence dirigea toutes les opérations du Concile ; lorsque nous observons sa conduite à l'égard de l'infortuné Jean XXIII ; lorsque nous voyons l'interprétation contemporaine donnée à ces fameux décrets par les Allemands, par les Polonais, par l'Université de

Paris et surtout par le Concile de Bâle, commentaire brutal, mais vrai et logique, de celui de Constance?

III. La troisième maxime de 1682 consiste à dire que « *l'usage de la puissance apostolique doit être réglé suivant les canons faits par l'esprit de Dieu et consacrés par le respect général* ». Le cardinal Orsi (1), en constatant la liaison de cet article avec le précédent, a fort bien démontré que ceci ne veut point dire que les Papes doivent, au point de vue de la conscience, régler l'usage de leur pouvoir selon les canons dont ils sont de droit les gardiens et les défenseurs; mais que cette maxime établit que les évêques réunis en Concile peuvent obliger le Pape, d'une manière coactive, à l'obéissance des canons, ce qui détruit la primauté du chef de l'Église.

C'était là aussi la pensée intime du Concile de Constance, qui va jusqu'à donner une sanction pénale à sa loi dogmatique. Dans la cinquième session il formula le décret suivant : « *Quiconque, quelle que soit sa dignité, sans en excepter le Pape, refusera opiniâtrement d'obéir aux statuts, ordonnances et préceptes du présent Concile ou de tout autre Concile général légitimement assemblé, sera puni comme il l'aura mérité.* »

Gerson, dans le discours qu'il prononça devant le Concile, la veille des Rameaux, affirma que « *le Concile général ayant fait des règlements touchant le gouvernement de l'Église, le Pape n'est pas tellement au-dessus du droit positif qu'il puisse les casser ou les modifier* (2). En cela il était logique avec ses principes, puisqu'il assimilait entièrement le Pape aux autres Évêques : « *Jésus-Christ*, disait-il, *n'a donné à saint Pierre que l'autorité qu'il a départie au moindre des Évêques, c'est-à-dire celle de lier et de délier* (3). »

(1) *De roman. pontif. auctoritate*, l. VII, c. 2.
(2) Du Chastenet, *Hist. du Concile de Constance*, p. 163.
(3) Gerson, cap. XIV, ap. Von-der-Hardt, t. I, part. V, p. 119.

Ces textes et ceux que nous avons produits antérieurement suffisent pour montrer que le Concile de Constance tendait à changer la monarchie papale en une espèce de gouvernement représentatif, où la puissance pontificale, injurieusement enchaînée, aurait été soumise aux statuts, aux règlements, aux canons de ces étranges Conciles qui auraient pu s'assembler contre la volonté du Pape. A côté de la puissance pontificale, ou plutôt au-dessus d'elle, les Pères de Constance établissent l'autorité d'un Concile général qui se tiendra de droit tous les dix ans, et comme cette assemblée aura la faculté de prolonger sa durée autant qu'elle le voudra, ce sera par le fait une autorité permanente qui tiendra le pape sous sa férule, censurera sa conduite, réformera ses décrets, regardera ses lois comme non avenues, et entassera canons sur canons pour réduire la puissance du Pape bien au-dessous du rôle constitutionnel d'un souverain qui règne et ne gouverne pas.

Les Pères de Constance essayèrent de mettre leur théorie en pratique. Quand les trois Papes furent dépossédés, au lieu de procéder immédiatement à l'élection d'un successeur, ils voulurent légiférer tout à leur aise, réformer par avance la Cour romaine, supprimer les redevances annuelles payées au Saint-Siége, lui soustraire le droit de certaines nominations, déterminer les cas où l'on pourrait désobéir à Rome, et surtout ceux où l'on pourrait déposer le souverain Pontife ; en un mot prendre toutes les mesures nécessaires pour que chaque évêque soit pape dans son diocèse et que le Pape ne soit qu'un évêque dans la chrétienté. L'énergie des cardinaux italiens fit alors échouer ce projet ; mais chacun sait qu'il fut repris depuis en sous-œuvre et que le régime rêvé par les Pères de Constance fut appliqué dans une certaine mesure à l'Église de France, pendant l'espace de deux siècles.

IV. L'assemblée du clergé de France, dans sa quatrième

maxime, déclare que « *les décrets du Saint-Siége ne sont irréformables que lorsque le consentement de l'Eglise vient s'y joindre* ». Le Concile de Constance n'a-t-il pas nié indirectement l'infaillibilité du Pape, lorsque, dans sa quatrième session, il déclare que toute personne, même papale, est obligée d'obéir au Concile dans les matières de foi? Or, celui qui est obligé de se soumettre et d'obéir à ces sortes de Conciles qu'on voulait tenir en dehors du Saint-Siége n'est assurément pas infaillible; car la soumission, sous ce rapport, implique ou qu'on s'est trompé ou tout au moins qu'on peut se tromper. D'ailleurs, les discussions du Concile ont abordé nettement cette question.

Cette doctrine de l'infaillibilité du Saint-Siége fut mise en avant, précisément pour montrer que le Concile est au-dessus du Pape. L'argumentation de Gerson sur ce point peut ainsi se résumer : toute autorité infaillible est au-dessus d'une autorité qui peut se tromper : or, d'un côté, il est certain que le Pape peut errer dans la foi ; et de l'autre, on convient qu'un Concile général est infaillible : donc le Concile est au-dessus du Pape (1).

Le cardinal Pierre d'Ailly formula la même doctrine, à l'occasion du décret rendu par Wiclef : « *Le Concile*, dit-il, *a reçu directement de Jésus-Christ le privilége de ne point errer dans la foi, privilége que le Pape ne possède point, puisqu'il peut se tromper.* »

Les théologiens de Paris allèrent plus loin : ils ne se contentèrent point de supposer la possibilité, ils admirent le fait même de la faillibilité. Dans un de leurs mémoires adressés au Concile de Constance, ils avancent que « *l'Église est plus forte et plus puissante que le Pape, parce que les portes de l'enfer, c'est-à-dire les hérésies, n'ont jamais prévalu contre elle, au lieu qu'elles ont souvent prévalu contre le Pape.* » Ils ajoutent que « *l'Église est plus constante que le*

(1) Du Marsais, *Exposition de la doctrine gallicane*, t. II, p. 53.

Pape dans la foi, parce qu'il advient souvent que le Pape s'écarte de la foi, ce qui n'arrive jamais à l'Église universelle. »

On sait que le Concile de Bâle, fidèle écho de Constance, mais semblable à ces écho criards qui font plus de bruit que la voix qui les éveille, on sait, dis-je, que le Concile de Bâle fit passer en décret la doctrine de l'Université et déclara, au nom de l'expérience et de l'histoire, que le Pape avait souvent erré en matière de foi.

Nous croyons avoir démontré par des textes irréfutables que les quatre maximes de la Déclaration du clergé de France ont leur racine dans le Concile de Constance, qu'il faut par conséquent considérer comme l'origine du gallicanisme.

Il nous serait facile, si le temps nous le permettait, de signaler dans les discussions de Constance, des principes anarchiques qui ne seraient pas seulement la ruine de l'Église, mais celle de tous les pouvoirs civils. Le Dauphin de France parut le comprendre, à la manière dont il reçut les docteurs l'Université, à leur retour de Constance : « Qui vous a faits si hardis, leur dit-il, que d'avoir osé attaquer notre seigneur le Pape et lui enlever la tiare? Il ne vous reste plus, après cela, que de disposer de la couronne du Roi, mon maître, et de l'état des princes de son sang ! » Le duc de Guyenne avait le coup-d'œil juste, et il se disait sans doute que l'on ne peut point briser la clé de voûte de l'édifice social, sans que tous les arceaux ne soient bientôt emportés dans leur chute. La négation de l'infaillibilité religieuse conduit à la négation de la souveraineté dans l'ordre temporel. Tout pouvoir qui est discuté perd sa force et son prestige. Si l'on peut soumettre à l'appel d'un Concile les décrets du Pape dont la puissance est essentiellement monarchique, à combien plus forte raison pourra-t-on discuter l'autorité du roi qui gouverne, du ministre qui exécute, de la loi qui condamne, du juge qui prononce!

Des maximes complétement subversives de l'ordre, des principes éminemment socialistes, furent applaudis au Concile de Constance. Bornons-nous à quelques rapides citations.

Le chancelier de l'Université de Paris émet cette pensée « *que l'Église n'est pas tellement liée au vicaire de Jésus-Christ d'une manière indissoluble, qu'elle ne puisse s'en séparer et lui donner son livret de divorce* (1). » N'est-ce point là un principe, qui, transporté dans la politique, peut encourager et légitimer toutes les révolutions?

Ailleurs, Gerson définit ainsi un Concile œcuménique : « *C'est une réunion de toute l'Église catholique, y compris tout ordre hiérarchique, sans exclure aucun fidèle ayant la volonté de s'y faire entendre.* » N'est-ce point la même maxime, appliquée à la politique, qui a soumis les assemblées délibérantes à la tyrannie des clubs et aux invasions de la rue? N'est-ce pas la maxime même de Blanqui, disant que tout citoyen est membre de l'Assemblée nationale universelle, et qu'il ne peut déléguer à aucun représentant son droit naturel et primodial?

Pierre d'Ailly, de son côté, soutient que lorsqu'un Pape entreprend de nuire à l'Église, on peut lui résister en face, l'accuser et le condamner dans un Concile général. Cette épée de Damoclès suspendue sur la tête de la papaupé menacera bientôt également le trône des rois, et l'on inscrira ces mots en lettres de sang : « Quand la Constitution est violée, l'insurrection est le plus saint des devoirs ». Le Concile de Constance transformé en cour de justice est le triste présage du Parlement d'Angleterre condamnant Charles Ier au supplice des traîtres, et la prison de Manheim fait prévoir les cachots du Temple.

D'autres docteurs avancèrent cette proposition que « *le*

(1) Du Chastenet. *Preuves de la nouvelle Histoire du Concile de Constance*, p. 328.

Concile peut disposer des biens des ecclésiastiques et des laïques pour subvenir à la pauvreté des prélats et d'autres personnes (les docteurs ne s'oublient pas), *et d'autres personnes qui n'auraient pas le moyen de soutenir plus longtemps les frais du Concile.* » N'est-ce pas ouvrir la porte à la doctrine des confiscations, des emprunts forcés et des partages communistes?

On revient à diverses reprises sur le projet de supprimer le cardinalat, parce qu'il n'a été institué ni par les Apôtres, ni par les Conciles (1). Dans la sixième session, un docteur français présenta un mémoire qui demandait l'exclusion des cardinaux. « *Ils doivent être suspects à l'Eglise*, disait l'orateur, *puisqu'ils ont élu un aussi mauvais Pape que Jean XXIII, et d'ailleurs tant qu'on ne supprimera point pour un temps les dignités de pape et de cardinal, il n'y a aucune puissance ni intelligence humaine, pas même celle du Concile, qui puisse venir à bout de la réformation de l'Eglise, dans son chef et dans ses membres.* » L'auteur de l'*Histoire de l'Eglise gallicane* appelle cela « une scène fort piquante ». Étrange aveuglement des hommes de parti qui ne voient pas, dans ces funestes tendances, le commencement de la loi des suspects et de la guerre acharnée qu'on déclarera plus tard à tous les pouvoirs réguliers, à toutes les grandeurs légitimes, à toutes les supériorités. Pour réformer l'Église, on demande à Constance la suppression des cardinaux et l'intérim de la papauté. En 93, pour réformer l'État, on demandera la suppression de l'épiscopat, des monastères, du clergé, de la noblesse, de la royauté et de la religion. Couthon dira à son tour qu'on ne peut sauver la République, tant que vivront les prêtres et les aristocrates, et, pour réaliser cette théorie de cannibales, on chargera la guillotine de réformer la France dans son chef et dans ses membres!

(1) Von der Hardt, t. III, p. 418.

III.

Pourquoi les auteurs protestants se montrent-ils si favorables au Concile de Constance?

Il est évident que cette prédilection est motivée par le décret qui abaisse la papauté sous l'autorité du Concile; mais elle s'explique encore par d'autres raisons que nous allons indiquer sommairement.

C'est un spectacle assez étrange que de voir un Concile catholique réunir à la fois les suffrages des gallicans et des protestants, d'entendre sortir son éloge de la bouche de Bossuet et de Jurieu, de le voir qualifier de *très-saint* par l'Assemblée du Clergé de France et par les synodes Calvinistes. Ce seul fait ne suffirait-il point pour montrer les affinités secrètes qui existent entre les doctrines gallicanes et protestantes?

Le gallicanisme de Constance avait nié l'infaillibilité du Pape, le protestantisme fit un pas de plus: il nia l'infaillibilité de l'Église. Qu'on ne dise pas qu'il y a tout un abîme entre l'opposition de Constance et la révolte de Luther. L'erreur, comme la vérité, est soumise à l'irrésistible entraînement de la logique. Quand l'autorité reçoit un premier échec, on doit prévoir de prochains assauts plus rudes et plus nombreux. Le Sénat avait dit à César: Ne passe pas le Rubicon. Le jeune général réfléchit un moment et il passa. Que devint dès lors l'autorité du Sénat? Nous le savons, après s'être inclinée sous Auguste, elle rampa sous Tibère et mourut d'ignominie sous Héliogabale. Jean XXIII dit au rationalisme de Constance: Arrête-toi là. Le rationalisme passa; ne croyez pas qu'il veuille s'arrêter. Désormais il marchera toujours, grandissant d'étape en étape, de siècle en siècle, et après s'être appelé Gerson, il s'appellera Luther, Calvin, Henri VIII, Voltaire, Rousseau,

Strauss, et partout où il le pourra, il anéantira l'autorité et l'enseignement du Saint-Siége.

Comment les protestants ne pourraient-ils pas se montrer favorables à un Concile où ils voient poindre quelques-unes des doctrines que devaient professer Luther et Calvin? Ce Concile, il est vrai, a condamné Jean Huss qu'ils proclament l'un de leurs précurseurs. Mais un ministre de la religion réformée, Jacques Lenfant, ne voit là qu'une contradiction entre les systèmes et les faits, et il remarque que « Jean Huss ne s'éloignait pas du sentiment des plus habiles docteurs de ce siècle au sujet de l'Église romaine et du Pape » (1).

Envisagez le protestantisme, non pas dans le détail de ses prétentions dogmatiques, mais dans l'ensemble de sa physionomie, et vous comprendrez facilement ses tendresses à l'égard de Constance.

Qu'est-ce que le protestantisme? C'est le morcellement de l'unité religieuse. Eh bien, n'est-ce pas à Constance que commence à se rompre théoriquement l'unité du pasteur et du troupeau, et qu'on veut réaliser la fable antique des membres et de l'estomac?

Qu'est-ce que le protestantisme? C'est la réunion du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel sur une seule tête. Or, nous avons démontré que Constance, par son exemple, avait contribué à investir l'autorité temporelle d'une certaine part de la puissance spirituelle.

Qu'est-ce que le protestantisme? c'est l'individualisme en matière de foi. A Constance, tout en parlant des intérêts généraux de l'Église, chacun songe à soi. Les cardinaux défendent leurs dignités; les prélats, leurs bénéfices; les docteurs, leur prépondérance. On est chrétien sans doute, mais avant tout on est Italien, Anglais, Espagnol, Français ou Allemand. Pour la première fois, le principe

(1) *Hist. du Conc. de Constance*, t. I, p. 426.

de la nationalité se pose en face du principe de la catholicité.

Qu'est-ce que le protestantisme? C'est le souverain orgueil de la raison. Cet orgueil, à Constance, n'est-il pas allé jusqu'au délire? L'évêque de Salisbury (et remarquons que Sigismond l'appelait son bras droit dans l'affaire du schisme), l'évêque de Salisbury dit, en face de Jean XXIII, que non-seulement le Concile était au-dessus du Pape, mais que lui, évêque de Salisbury, se croyait au-dessus du Pape et du Concile. N'est-ce pas là le langage que tient tout bon protestant, lorsqu'il soumet l'Écriture sainte à l'unique tribunal de sa propre raison et qu'il rejette toute autorité doctrinale? Rappelons-nous aussi que ce n'est pas Luther, mais un Père du Concile de Constance qui, le premier, a donné au Pape ce nom d'Antechrist (1), qui est resté si cher aux églises réformées.

Qu'est-ce que le protestantisme? C'est le mépris de la tradition. Ce sentiment contempteur n'est-il pas flagrant à Constance? En établissant des principes inouïs jusqu'alors, ne s'est-on pas mis en contradiction avec tous les siècles passés? Quand les cardinaux protestèrent énergiquement sur le projet de les exclure, on leur répondit que « comme il n'y a point d'article dans le Symbole qui oblige à croire que l'Église romaine soit la mère et la maîtresse de toutes les églises, ce n'est point une hérésie de soutenir le contraire. » Ne dirait-on point que ces docteurs réduisent tous les articles de foi à ceux du Symbole, et que toute la tradition, toutes les bulles, tous les décrets des Papes, sont à leurs yeux comme s'ils n'étaient pas?

Qu'est-ce que le protestantisme? C'est le triomphe du *moi* qui s'établit juge de l'homme et de Dieu. Rappelez-vous le cardinal Fillastre, qui considérait comme juges de

(1) Papæ non Christi sed mores gerant antichristi, dit Gerson, apud Von der Hardt, t. I, p. 135.

la foi, non-seulement les prêtres et les diacres, mais même les docteurs laïques. Luther n'a fait qu'étendre l'application du principe, en disant que tout homme est docteur et peut juger l'Église. Ne nous étonnons donc pas de la vénération que les protestants professent pour le Concile de Constance. Von der Hardt et Jacques Lenfant le mettent bien au-dessus des assemblées œcuméniques de Nicée, d'Éphèse et de Constantinople; et d'autres auteurs protestants l'amnistient presque de la condamnation de Jean Huss, en faveur de l'abaissement de la papauté. Ils se croyaient sans doute en droit de dire comme l'un des Atrides :

> Un fils doit pardonner les fautes de son père
> Et ne pas oublier qu'il lui doit la lumière.

IV.

Que faut-il penser de l'œcuménicité du Concile de Constance? L'affirmative est soutenue par tous les théologiens gallicans, et Noël Alexandre a développé leur thèse dans une longue dissertation (1). La négative est défendue par tous les écrivains qui sont partisans des doctrines romaines : elle a été spécialement exposée par Emmanuel Schelstrate (2) et par Palma (3). La plupart des auteurs qui militent pour cette opinion admettent toutefois que le Concile a été œcuménique après la réunion des trois obédiences, c'est-à-dire à partir de la trente-huitième session, en 1417; ou bien, sans rien préciser à ce sujet, se bornent à nier l'œcuménicité des quatrième et cinquième sessions.

Pour démontrer la complète œcuménicité du Concile de Constance, il faudrait que nos adversaires puissent succes-

(1) Dissert. IV, tome IX de ses œuvres.
(2) *Tractatus de sensu decret. Conc. Const.*
(3) T. III, c. 4.

sivement établir : 1° que la seule obédience de Jean XXIII formait toute l'Église, et pouvait par conséquent constituer un Concile œcuménique; 2° que Jean XXIII était Pape légitime et non douteux, ainsi que son prédécesseur, Alexandre V, élu par le Concile de Pise; 3° que le Concile de Pise avait pu faire cette élection en raison de son œcuménicité; 4° que ce Concile a été œcuménique, bien qu'il ait été célébré contre la volonté des deux Papes régnants, Grégoire XII et Benoît XIII, dont l'un était nécessairement légitime. Or, il n'est pas une seule de ces quatre propositions qui puisse être évidemment démontrée. Il est certain que depuis quatre siècles et demi, les sentiments ont été partagés sur l'autorité des décrets de Constance, par rapport aux questions agitées dans l'Église gallicane. Eh bien, le seul fait de ces contestations, comme l'a fait observer le cardinal Litta, prouve que le Concile de Constance n'a pas été œcuménique. En effet, « prétendre que ces décrets sont ceux d'un Concile œcuménique et avancer que depuis quatre siècles un grand nombre de catholiques ont douté et doutent encore de leur autorité, ce sont deux propositions qui se détruisent réciproquement. L'une ou l'autre est assurément fausse; mais la seconde est un fait qu'on ne peut nier : donc c'est la première qui est fausse (1). »

Les Évêques de l'obédience de Benoît XIII n'assistèrent au Concile qu'à partir de la vingtième session; ceux de l'obédience de Grégoire XII ne s'y réunirent qu'à la trente-huitième session. C'est donc seulement alors que le Concile a pu représenter toute l'Église.

Les gallicans affirment que Martin V, élu par le Concile de Constance, en a approuvé les décrets et lui a conféré par là même un caractère rétrospectif d'œcuménicité. Mais quels sont les termes de son approbation? Il déclare que « il observera inviolablement tout ce qui a été déterminé

(1) Cardinal Litta, *Lettre XIIe sur les quatre articles.*

conciliairement, et en matière de foi, par le Concile de Constance; qu'il ratifie tout ce qui a été fait ainsi conciliairement, mais non pas ce qui a été fait autrement et d'une autre manière. » Par là, Martin V approuve la condamnation des erreurs de Jean Huss, de Wiclef, de Jérôme de Prague, et de J. Petit, c'est-à-dire les seuls actes qui aient eu le caractère de matière de foi; et il condamne les déclarations attentatoires au Saint-Siége, décrétées dans les séances auxquelles les protestations des cardinaux et l'absence du Pape ôtaient tout caractère conciliaire et œcuménique. Les gallicans ont épilogué sur le mot *conciliariter*, où ils n'ont vu qu'une opposition à *nationaliter*. Le Pape aurait approuvé tout ce qui s'est fait en assemblée générale et non pas ce qui n'aurait été décidé que dans les assemblées particulières des nations. Un seul mot suffit pour montrer tout le vide de cette prétendue distinction : c'est que les nations se sont bornées à discuter, à préparer les projets, mais n'ont point formulé de décrets spéciaux qui leur appartiennent en propre.

Le Pape Martin V n'a jamais pu avoir la pensée de ratifier la décision de Constance, relativement à la supériorité des Conciles sur le Pape. Bien loin de là, il trouva occasion de contrecarrer publiquement cette maxime subversive, quand les ambassadeurs de Pologne vinrent lui déclarer que s'il ne se hâtait point de censurer les doctrines tyrannicides de Jean de Falkemberg, ils en appelleraient au Concile général qui tenait alors ses dernières sessions : il répondit que : « il n'était permis à personne de faire un appel contre le Siége Apostolique, qui est le souverain juge, et de décliner son jugement en matière de foi. »

Gerson lui-même, revenu à de meilleurs sentiments, comprit toute la portée de la conduite tenue par Martin V, et il reconnut que par ses décisions « il avait ruiné toute l'importance des deux célèbres sessions de Constance (1 ».

(1) D. Maur Capellari, *Le triomphe de l'Eglise.*

Si les gallicans insistaient, en disant que l'approbation de Martin V n'était point nécessaire, par là même que, le Concile étant au-dessus du Pape, il n'a pas besoin de sa ratification, nous leur répondrions qu'ils supposent la question elle-même, puisqu'avant le Concile de Constance la supériorité du Concile n'a jamais été une vérité reconnue dans l'Église.

V.

En terminant cette étude, qu'il nous soit permis de résumer nos impressions.

Aucun élément de force et de vie n'est sorti du Concile de Constance. Tout au contraire, absorbé par les nécessités du moment, il s'est laissé entraîner à saper dans ses bases l'institution de la papauté, et il ne s'est point aperçu que c'était ébranler les fondements mêmes de l'Église.

Au point de vue théologique, nous ne trouvons pas dans les délibérations de cette tumultueuse assemblée, cette maturité de pensées, cette sagesse de prévisions, cette exactitude de doctrine, ce respect de la tradition qui font l'honneur et la gloire des autres Conciles. Nous y voyons presque toujours dominer l'éloquence qui brille sans éclairer, la précipitation qui tranche les difficultés sans les résoudre, la passion qui envemine les débats sans les faire aboutir.

Au point de vue de l'équité, nous ne pouvons que regretter cette condamnation inutile de Jean XXIII, qui avait consenti à déposer la tiare, et sans examiner la culpabilité de l'infortuné Pontife, nous remarquons que Fleury lui-même n'a pu s'empêcher de dire que l'acte de procédure dressé contre lui « contenait plutôt des injures que des accusations juridiques ».

Au point de vue de la réforme de l'Église, le Concile

manqua tout à la fois d'énergie et de persévérance. Peut-être aurait-il pu conjurer l'approche menaçante du protestantisme : mais il épuisa tous ses efforts dans ses luttes contre la papauté. A côté des réformateurs subalternes qui se perdaient en réclamations stériles ou qui proposaient des remèdes pires que les abus, il y eut, il est vrai, des esprits sages, animés de saints désirs, qui provoquèrent des mesures où la prudence s'alliait à la vigueur ; mais la rivalité des nations fit avorter ces projets, et l'œuvre à peine ébauchée ne devait être reprise qu'au siècle suivant, par le Concile de Trente, après des maux incurables et des pertes irréparables.

Au point de vue politique, la division du Concile par nations donna à l'Angleterre une importance qu'elle n'avait jamais eue ; les intérêts français ne furent pas moins lésés par l'élection d'un Pape qui devait devenir le client du parti anglo-allemand.

Tel fut le célèbre Concile sur lequel tant d'auteurs vraiment romains se sont contentés de jeter un voile d'indulgence, tandis que les gallicans, plus logiques dans leurs sentiments, l'ont vénéré comme l'Arche sainte des prétendues libertés gallicanes. Le cardinal de Lorraine, interprète de leurs opinions exaltées, écrivait en 1563 au secrétaire de Pie IV : « Ici on tient le Concile de Constance pour général en toutes ses parties, et on ferait plutôt mourir les Français que de les contraindre à dire le contraire. » Les temps sont bien changés ! Il existe encore sans doute de rares partisans des doctrines de Constance, mais nous sommes bien certains que la défense de son œcuménicité n'enfanterait plus de promesses de martyre.

L'abbé Jules CORBLET.

DU POUVOIR SOUVERAIN DANS L'ÉGLISE.

—

Cinquième article.

—

I.

Qu'est-ce qu'une décision ex cathedra ?

I. — La vie de l'Église militante consiste en une série d'épreuves et de combats : en continuant sur la terre la mission de Jésus-Christ, son divin fondateur, elle est aussi devenue à son tour *signum cui contradicetur*. Mais si toujours de nouveaux ennemis s'élèvent contre elle, si une erreur ou un adversaire ne disparaît que pour faire place à un autre, toujours aussi elle est sûre de la victoire ; et que la lutte soit plus ou moins durable, peu importe ! le résultat final de l'épreuve ne saurait être un instant douteux. Aussi l'histoire nous montre-t-elle les hérésies venant, les unes après les autres, se briser contre cette Église et la pierre angulaire sur laquelle Dieu l'a édifiée. C'est ainsi qu'aujourd'hui le gallicanisme, prenant la voie commune à toutes les erreurs, tend à son tour à disparaître du domaine des doctrines accréditées.

Longtemps il avait été rebelle à tous les enseignements et insensible à toutes les exhortations : vainement, en effet, les princes de la théologie avaient été unanimes à affirmer l'infaillibilité du Pape, vainement la doctrine contraire

était qualifiée par eux d'*erronea et hæresi proxima*, vainement enfin quelques-uns avaient même déclaré avec Suarez : *Censeo rem esse de fide certam* (1), certains esprits indociles refusaient avec obstination d'ouvrir les yeux à la lumière.

L'erreur, de sa nature, est opiniâtre, surtout quand elle tend à exalter l'orgueil humain et à caresser quelque passion ; or celle que nous signalons ici, et qui a pris naissance et vigueur vers l'époque du grand schisme d'Occident, favorise bien des instincts plus ou moins vicieux : celui de l'affranchissement de toute règle doctrinale extérieure et permanente, celui d'une certaine liberté d'indépendance par rapport aux étreintes parfois incommodes de la vérité soit spéculative soit surtout pratique, celui enfin de la destruction d'un pouvoir supérieur dont les prérogatives et les droits gênent bien des convoitises plus ou moins avouées.

Il ne faut donc point s'étonner si de temps à autre on retrouve encore quelques vestiges de cette vieille erreur : elle se maintiendra, sous une forme ou sous une autre, aussi longtemps que persévèreront dans l'ordre des faits les conséquences pratiques qu'on en a tirées. Or, ces conséquences sont nombreuses : en général, toute révolte contre le pouvoir pontifical est au moins une application ouverte de cette doctrine ; et toute défiance par rapport à la direction imprimée par Rome en est un résultat pratique.

Toutefois, cette doctrine est véritablement devenue aujourd'hui, du moins dans le monde clérical, comme un oiseau de nuit qui ne saurait apparaître en plein midi sans exciter un étonnement universel, sans provoquer de vives clameurs, et même sans se trouver contraint à regagner promptement sa retraite solitaire. Mais si le grand jour

(1) *De Fid.*, dist. V, s. 8, n. 4.

éblouit le gallicanisme, une demi-lumière ne l'incommode point, et les demi-vérités sont dans ses goûts ; la modération, telle qu'on l'entend aujourd'hui, c'est-à-dire une diminution, un amoindrissement de la vérité pour faire cesser tout contraste trop choquant avec l'erreur, est sa vertu de prédilection ; aussi ne s'élève-t-il plus que contre les formules doctrinales trop nettes, trop affirmatives, trop accentuées, c'est-à-dire contre ce qu'il nomme des exagérations théologiques, des opinions exorbitantes.

Donc, grâce à cette modération et aux ressources de ces esprits très-conciliants, on est parvenu à reproduire le gallicanisme sous une autre forme. On admet en principe l'infaillibilité du Pape ; mais les conditions assignées à l'exercice de cette prérogative sont telles qu'en réalité l'épiscopat seul resterait le sujet exclusif du pouvoir doctrinal infaillible. Si toute décision *ex cathedra* implique intrinsèquement et nécessairement certaines formalités telles que le Pape seul ne puisse absolument rien définir, il n'aura point en réalité l'infaillibilité personnelle, et ne jouira d'aucune assistance propre et spéciale. Il y a donc lieu à examiner les conditions dans lesquelles peut et doit s'exercer l'infaillibilité du Pontife suprême, c'est-à-dire ce qui est requis pour une définition *ex cathedra*.

II. — Le terme théologique « parler, prononcer ou définir *ex cathedra* », pouvait donner lieu à des équivoques plus ou moins sérieuses ; aussi les théologiens se sont-ils mis en devoir d'en préciser la signification. Ce terme, en effet, peut être entendu dans un sens plus général ou dans un sens plus restreint, c'est-à-dire selon toute la signification naturelle et obvie du mot *ex cathedra*, ou selon la portée moins étendue que l'usage des théologiens lui a donnée. Prononcer ou parler *ex cathedra*, d'après la valeur même du terme, ne signifie autre chose que parler en vertu du pouvoir conféré, rendre une décision ou un arrêt

du trône ou du tribunal sur lequel on est assis. Le souverain Pontife parle donc *ex cathedra*, chaque fois qu'il exerce le pouvoir suprême dont il est investi dans l'Église, ou qu'il fait entendre sa voix de pasteur universel ; aussi souvent que le Vicaire de Jésus-Christ parle ou agit comme personne publique, et non comme personne privée, aussi souvent qu'il exerce son pouvoir d'enseigner ou de commander, on peut dire qu'il parle ou agit *ex cathedra*. Ce terme, comme tel, implique donc simplement une distinction entre la personne publique et la personne privée, et rien de plus.

Toutefois, le Pape n'est dit parler ou prononcer *ex cathedra*, qu'autant qu'il s'adresse à l'Église universelle, c'est-à-dire qu'il prononce ou commande en vertu de la plénitude du pouvoir dont il est investi : il fait entendre sa voix de pasteur ou docteur universel. Ainsi les actes gouvernementaux ou administratifs qui seraient relatifs à une simple portion du troupeau et n'auraient de leur nature aucun caractère d'universalité, ne sont jamais appelés décrets prononcés *ex cathedra*, bien qu'il s'agisse de l'exercice du pouvoir pontifical : ce ne sont point des actes de la personne privée.

Conséquemment, dans cette acception plus étendue du terme, le Pontife romain parle *ex cathedra* chaque fois qu'il communique à l'Église universelle un enseignement ou un ordre en qualité de pasteur suprême. Et c'est en ce sens que le rédacteur du bulletin qui a pour titre : *Acta ex iis decerpta quæ apud S. Sedem geruntur*, déclare que le syllabus est une décision *ex cathedra*. Le syllabus, en effet, est un acte souverain du Pontife, qui parle comme pasteur universel, ou donne, en sa qualité de docteur suprême, un enseignement irréfragable à toute l'Église. Et il est hors de doute, pour tout théologien sérieux, que ce formulaire doctrinal doit obtenir l'assentiment, non-seulement extérieur,

mais encore intérieur de tous les fidèles ; et la parole de Jésus-Christ : *Qui vos audit, me audit*, est ici applicable dans toute son extension. Nous dirons plus tard que, selon la doctrine la plus vraie et la plus sûre, le syllabus est par lui-même un enseignement irréformable et infaillible.

Aussi quand le théologien cité ajoute : « Si l'on considère la réception qui a été faite de l'encyclique et du syllabus par l'épiscopat entier, il ne peut rester aucun doute sur la vérité de notre réponse », il fait simplement un argument *ad hominem ;* s'il en était autrement, il s'écarterait un peu de la notion qu'il a donnée lui-même du décret *ex cathedra*, et surtout il semblerait indécis et incertain touchant la doctrine qu'il expose. L'adhésion de l'épiscopat ne peut en aucune sorte être une ratification proprement dite de la doctrine du syllabus : celle-ci devient règle de nos pensées et de nos actions par le seul fait qu'elle est imposée comme telle par le pasteur universel.

III. — Si maintenant nous passons à la signification usuelle de cette formule théologique, nous verrons qu'elle est prise dans un sens un peu plus restreint, en sorte qu'elle implique quelque chose touchant la qualité même de la doctrine promulguée : par décision *ex cathedra*, les théologiens entendent généralement un décret dogmatique proprement dit, ou qui définit une vérité comme étant de foi catholique. Ainsi, à la notion plus générale décrite jusqu'alors, il faut ajouter une condition tirée de la qualité même de la doctrine affirmée ou réprouvée : il est nécessaire que cette doctrine soit affirmée comme dogme de foi, ou réprouvée comme hérétique.

Et pour montrer que telle est la notion usuelle du terme, nous commencerons par les théologiens contemporains : constatons d'abord que, dans les écoles de Rome, actuellement le terme « définition *ex cathedra* » est toujours employé en ce sens. Nous citerons d'abord le R. P. Gatti, actuelle-

ment consulteur de la Congrégation du Concile. Ce théologien dit : *S. Pontifex dicitur ex cathedra docens .. quum universæ Ecclesiæ aliquid sub anathematis pœna ut de fide credendum, vel rejiciendum ut fidei contrarium proponit* (1). Le R. P. Perrone dit aussi : ....*Ut solemni ratione ac sub censuris universæ Ecclesiæ sive tenendum* (2). . Le R. P. Cercia : *Ex parte formæ requiritur... ut dogmata ab omnibus tenenda sub pœna separationis ab Ecclesia... promulget* (3). Gauthier, dans le trésor de Zaccaria (4), avait, avant le P. Cercia, parlé à peu près dans les mêmes termes. Et pour ne point fatiguer par des citations inutiles, je terminerai par le témoignage de Suarez : *Quando aliquid authentice proponit universæ Ecclesiæ, tanquam de fide divina credendum* (5).

Cette notion est donc universellement reçue, et par les théologiens les plus sûrs, et dont la doctrine ne peut être en rien suspectée sous le rapport de l'orthodoxie touchant l'infaillibilité du Pape. Telle est donc incontestablement la notion propre et rigoureuse que l'usage a attachée à cette formule. La signification générique du terme a été restreinte : il indique seulement l'acte le plus grave, le plus solennel en lui-même et dans ses conséquences, qui puisse émaner du pouvoir doctrinal du Pontife suprême. Ainsi la bulle *Ineffabilis* est en ce sens strict une décision *ex cathedra* ; et d'autre part, le syllabus ne serait point, à proprement parler, une décision de ce genre : non par défaut d'autorité ou de certitude, mais simplement à cause de la qualité des doctrines proscrites, et de la note théologique *errores* par laquelle elles sont flétries. Et les écrivains qui, dans certaines revues, soutenaient que le syllabus est une défi-

(1) *Instit. apolog. Polem.*, t. III, p. 656.
(2) *Tract. de Eccl.*, s. 2, c. 4.
(3) *De Rom. Pont.*, s. 11, l. 1.
(4) *De auct. Eccl. rom.*, c. 2, a. 2.
(5) *De Fide*, dist. V, s. 8, n. 4.

nition *ex cathedra*, de même que ceux qui niaient cette assertion, pouvaient avoir également raison, selon la notion qu'ils attachaient à ce terme. C'était donc une véritable dispute de mots. Toutefois, ceux qui auraient nié, dans le but d'infirmer ou de révoquer en doute l'autorité doctrinale et la certitude de cette déclaration, se seraient certainement écartés de la vraie et saine doctrine.

Et l'on voit assez pourquoi l'usage a ainsi restreint la portée du terme : il s'agissait de trouver une formule qu'on ne pût rejeter sans aboutir à la négation ouverte de l'infaillibilité pontificale. Si, en effet, quelqu'un osait soutenir que le Pape peut errer lorsqu'il porte un décret de ce genre, il resterait manifeste que celui-là ne reconnaît en aucune sorte cette prérogative de l'infaillibilité dans le seul Vicaire de Jésus-Christ : il déclarerait sans ambiguité qu'elle n'est point inhérente au sujet ordinaire du pouvoir souverain, mais simplement au sujet extraordinaire, le Pape et l'épiscopat réunis, ou même au seul épiscopat, comme le voulaient les théologiens appelés gallicans.

Mais les théologiens qui affirment l'infaillibilité des définitions *ex cathedra* ainsi conçues, n'entendent pas pour cela nier que les décrets moins solennels, comme le syllabus, la bulle *Auctorem fidei*, etc., ne soient une règle infaillible de la foi. Quand donc ils affirment l'infaillibilité du Pape parlant *ex cathedra*, le sens de leur assertion ainsi formulée est celui-ci : Il est au moins nécessaire de reconnaître l'infaillibilité du Pape dans les décrets dogmatiques qui impliquent, pour tous les membres de l'Église, l'alternative ou de professer les doctrines définies, ou de cesser d'être membre de l'Église : il y a obligation de croire tous les dogmes définis, sous peine de séparation.

II.

Quelles sont les conditions requises pour que le Pape soit dit prononcer ex cathedra?

I. — D'abord il est hors de toute controverse que le Pape doit parler comme docteur public et non comme docteur privé : les écrits d'un Pape, par exemple de Benoît XIV, lors même qu'ils tendraient à qualifier des doctrines, à flétrir des erreurs, ne constitueraient point des décisions doctrinales. De plus, le Pontife doit proposer une règle de croyance pour l'Église universelle, c'est-à dire émettre un véritable acte souverain ayant pour but de lier toute la société qu'il est chargé de régir comme premier pasteur et docteur suprême. Voilà ce qui est requis *ex parte personæ.*

Tout le monde reconnaît aussi qu'il doit être question d'une règle de croyance, et non-seulement d'une règle immédiate d'action, c'est-à-dire d'une loi disciplinaire : la direction dans l'ordre de la discipline rentre dans la vertu de prudence, et non précisément dans l'ordre de l'immuable et inflexible vérité ; par conséquent, dans ces lois, il n'y a pas lieu rigoureusement à examiner la question de l'infaillibilité. Le terme *infaillibilité* est déterminé par l'usage à ne signifier autre chose, sinon rectitude doctrinale, stabilité absolue dans l'indivisible vérité. La rectitude des lois disciplinaires consiste dans l'aptitude actuelle des moyens rendus obligatoires en vue de la fin prochaine que poursuit l'Église ; et il est certain que toute loi disciplinaire, imposée par le Pape à l'Église universelle, sera un moyen apte à concourir en quelque chose à la sanctification des âmes. Et si l'on voulait employer le terme « infaillibilité » pour signifier cette rectitude dans le choix des moyens disciplinaires, il faudrait encore affirmer que le Pape est infail-

lible dans les lois disciplinaires, comme dans les lois dogmatiques : il est perpétuellement assisté dans l'exercice de ses fonctions de pasteur universel ; et les termes employés par Notre-Seigneur pour garantir cette assistance n'impliquent aucune restriction. Et ainsi les lois disciplinaires ne sauraient être moins sacrées, moins respectables et moins sûres en elles-mêmes que les lois dogmatiques.

Mais enfin il s'agit ici de l'indivisible et immuable vérité à laquelle se rapporte proprement et rigoureusement l'infaillibilité. Et voilà une nouvelle condition qui est requise, *ex parte materiæ*, c'est-à-dire de l'objet à définir : et il s'agit de la vérité surnaturelle ou divinement révélée, dans l'Écriture ou la Tradition, règle objective et éloignée, par opposition à la règle prochaine et subjective. Cet objet consiste donc en une question de droit, et non en une pure question de fait, c'est-à-dire n'ayant aucune connexion nécessaire avec le droit : tout fait dogmatique rentre en effet dans la matière des définitions doctrinales.

Tout ceci est hors de doute. La controverse sur ce point revient donc à déterminer les conditions particulières *ex parte formæ*, c'est-à-dire les solennités requises dans l'information de la cause et la sentence elle-même. Nous avons dit plus haut que la sentence doit formuler un dogme de foi : *Ut res proponatur indubitanter credenda*, selon l'expression de Gauthier. Il suffit d'ajouter ici qu'une sentence *ex cathedra*, dans cette acceptation stricte, c'est-à-dire définissant une vérité comme de foi catholique, ne se présume point ; la qualification de la doctrine doit être indiquée d'une manière précise et indubitable, soit directement et immédiatement, en déclarant que telle vérité est définie comme de foi catholique ou que telle erreur est réprouvée comme hérésie, soit équivalemment, par la qualité des peines contre les contumaces.

Mais nous devons dire ici que cette condition tirée de la

qualité même des vérités imposées à la croyance n'a aucune connexion nécessaire avec le privilége de l'infaillibilité ; et ainsi il n'y a aucune raison intrinsèque qui puisse faire révoquer en doute l'infaillibilité d'un formulaire doctrinal comme le syllabus, lors même qu'il ne s'agit point de la note théologique la plus grave, *hæresis*, mais simplement d'une note subalterne, *error*. Et il est à remarquer que chaque proposition du syllabus est au moins flétrie par cette note, en vertu de son insertion dans le syllabus, sans compter les autres notes théologiques qui pourraient résulter des décisions doctrinales antérieures.

II. — *Ex modo procedendi*, les théologiens exigent aussi certaines conditions, et voilà le côté le plus grave, celui qui demande un examen plus approfondi : c'est à ce point que se sont attachés certains théologiens contemporains, avec plus ou moins de rectitude et de précision doctrinale.

Disons d'abord que ces conditions se rapportent soit à la liberté du sujet, qui, dans les circonstances où il porte un décret, doit être libre ou soustrait à toute crainte grave, à toute pression ou à toute violence qui pourrait mettre en doute l'origine réelle de l'acte pontifical, soit à certains préliminaires à l'acte, *ex parte præparationis ad actum*, tels que la prière et l'information de la cause.

Tous les théologiens qui s'occupent de cette question, considèrent la liberté comme une condition nécessaire à l'exercice du pouvoir doctrinal infaillible; et sur ce point, envisagé d'une manière générale, il n'y a aucune divergence d'opinions ; il est donc inutile de s'y arrêter et de produire des autorités. Toutefois il importe d'introduire ici une distinction nécessaire entre la violence occulte et la violence notoire. Ballerini a soin de l'indiquer, sans en donner toutefois la raison fondamentale, que je ne trouve d'ailleurs indiquée dans aucun théologien. Cette raison ne peut venir simplement de ce que la crainte ou la violence, tendant de

leur nature à détruire le volontaire, peuvent extorquer au Pape un acte qui lui répugnerait, et qui par là même ne procèderait pas réellement de son intelligence et de sa volonté. L'assistance est promise au Pape, non pour lui-même, mais pour l'Église ; par conséquent, c'est dans cette relation de l'acte à l'Église universelle qu'il faut chercher quelle liberté est requise à l'exercice du pouvoir doctrinal.

L'infaillibilité n'est donc pas concédée au Pape pour son avantage propre et personnel, et comme une qualité subjective qui informe ses facultés, c'est-à dire son intelligence et sa volonté; elle lui est garantie pour le bien de l'Église universelle ; c'est une condition inséparable de tout décret doctrinal imposé réellement à la croyance de l'Église, et parce qu'il est imposé à la croyance de l'Église. Chaque fois que l'ordre du Pasteur fait naître pour le troupeau l'obligation stricte et absolue d'obéir, il est impossible que l'ordre soit erroné : *Qui vos audit, me audit.... Ecce ego vobiscum sum, etc.* S'il en était autrement, l'erreur devrait retomber sur Jésus-Christ lui-même, qui nous a commandé d'obéir au Pasteur qu'il a constitué : *Pasce agnos, pasce oves.* Ce serait Jésus-Christ lui-même qui nous conduirait à l'abîme, lui qui a dit : *Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt.*

Il est donc impossible que le Pape, soumis à une violence occulte et ignorée de l'Église, émette sous cette pression un décret dogmatique erroné : *Portæ inferi non prævalebunt ;* il est impossible que l'Église universelle se trouve liée par une loi promulguant une erreur positive : si le Pape pouvait subir une telle violence occulte, il n'y aurait aucun remède contre l'enseignement donné, et l'erreur serait nécessaire.

Mais s'il était question d'une violence notoire, qui ne fût nullement ignorée du peuple fidèle, nous ne voyons pas d'une manière très-évidente que l'infaillibilité ne puisse

faire défaut dans ces circonstances : il faudrait admettre ici un miracle extérieur et éclatant, dont la nécessité est loin d'être évidente. Lorsqu'il est notoire que le Pontife suprême subit la violence, il est notoire aussi que les décrets qui lui sont attribués peuvent ne point émaner réellement de lui, et alors la loi reste au moins douteuse ; or le principe : *lex dubia non obligat*, est ici rigoureusement applicable ; et l'obligation n'étant point certaine, il n'y a aucune nécessité pour l'Église de suivre ces voies de l'erreur indiquées au nom du Pape.

Ainsi donc chaque fois qu'il sera certain pour l'Église universelle que c'est le Pape lui-même qui prononce une sentence dogmatique, il sera certain que la décision est infaillible ; et chaque fois qu'il sera notoire que le Pape est violenté et se trouve entre les mains de ses ennemis ou des hérétiques, il sera par là-même impossible de savoir si un décret n'est point apocryphe, simulé et promulgué au nom du Pontife et sans son aveu : alors aucune obligation réelle et certaine ne viendra lier les consciences. L'Église n'est point induite en erreur, et peut légitimement suspendre son assentiment jusqu'à ce qu'elle entende la véritable voix du Pape. Et voilà, ce me semble, la raison fondamentale pour laquelle la liberté est une condition requise à l'exercice du pouvoir doctrinal infaillible, et ensuite pourquoi il ne peut être question que de la violence notoire. Jésus-Christ est toujours présent pour empêcher la déception ; et le souverain Dominateur étendra sa main toute-puissante pour briser les obstacles en temps opportun. Le troupeau peut donc et doit toujours suivre en paix et avec sécurité la houlette du Pasteur ; jamais à la voix de son chef il ne quittera les vrais paturages et les voies du salut.

Enfin quelques théologiens anciens ou modernes parlent aussi des conditions requises *ex parte præparationis ad actum*. Et c'est à ce point qu'un certain gallicanisme de date ré-

cente s'est attaché pour ébranler la doctrine de l'infaillibilité personnelle du Pape. Mais avant d'envisager la question quant à son côté polémique, hâtons-nous de dire que ces conditions sont relatives, non à l'infaillibilité, mais simplement à ce qu'on pourrait appeler les devoirs de conscience du Pontife : elles reviennent à déclarer que, dans une affaire si grave, il faut apporter tout le soin, toute la maturité possible, et qu'ainsi le Pape qui les négligerait, pourrait se rendre plus ou moins répréhensible devant Dieu : il remplirait avec légèreté une fonction et un devoir de la plus haute gravité. Mais enfin ce ne sont point, par rapport au privilége de l'infaillibilité, des conditions *sine quibus non ;* il s'agit uniquement de règles pratiques auxquelles le Pontife est astreint pour exercer avec le respect convenable ses fonctions de docteur suprême de l'Église.

Une loi dogmatique est l'acte le plus grave du pouvoir ecclésiastique : il importe donc de se préparer à cet acte par la prière, et d'implorer le secours et l'assistance divine ; il est même convenable que ces supplications soient publiques, afin de reconnaître ostensiblement que Dieu est la source première de toute rectitude dans les voies de la vérité. Mais si la foi pratique commande la prière dans les conjonctures solennelles, la prudence à son tour conseille de consulter, sur le point à définir, les théologiens, les hommes habiles et les évêques : l'assistance n'est point l'inspiration ou un don surnaturel qui illumine l'intelligence et meut la volonté du Pontife, mais un secours divin qui peut consister dans un ensemble de moyens et de faits naturels, ménagés par la divine Providence. *Ex parte modi procedendi, in ferenda sententia definitiva*, dit Gauthier (1), *prævio scilicet maturo examine, et, ut plures contendunt, consultis viris rerum ejusmodi peritis, præcipue episcopis, iisque pro majori vel minori rei difficultate et gravitate pluribus aut*

(1) *In Thes. Zacc.*, t. I, p. 222.

paucioribus, vel saltem explorata Ecclesiæ romanæ doctrina ac sententia.

Suarez, en parlant de cette condition, rappelle qu'assurément il importe de traiter les questions de ce genre avec le plus grand soin, mais que tout cela est laissé à la prudence des Pontifes, le droit divin n'ayant rien statué là-dessus. Quelques-uns, ajoute-t-il, ont prétendu que le Pontife pouvait, en agissant avec témérité, errer dans ses déclarations; mais cette assertion est périlleuse, *hoc periculosum est.* L'Esprit-Saint, conclut-il, ne peut permettre aucune témérité qui soit de nature à compromettre la doctrine. Bellarmin (1) avait dit la même chose, et à peu près dans les mêmes termes : *Non potest fieri ut Pontifex temere definiat ; qui enim promisit finem, sine dubio promisit media.* Et tous les théologiens les plus graves parlent comme ces grandes lumières de l'Église.

Il est donc évident en soi, et établi par l'autorité des docteurs, que ces conditions peuvent et doivent être envisagées simplement comme des règles morales qui concernent le Pontife seul, qui peuvent indiquer ses obligations de conscience et ses devoirs devant Dieu, qui peuvent lui rappeler la grandeur de l'acte qu'il accomplit, du ministère dont il est investi, mais ne concernent que lui; l'Église enseignée n'a rien à voir touchant le mode particulier de procéder; et personne n'est constitué juge de la perfection morale des actes du Pasteur suprême.

III. — Ici donc il faudrait conclure, si certaines théories assez étranges ne s'étaient produites sur ce point.

Comme je l'ai rappelé plus haut, quelques théologiens ont exagéré l'importance et la nécessité de cette dernière condition, c'est-à-dire du devoir de consulter, jusqu'à faire dépendre l'infaillibilité elle-même de l'examen de la cause, ou de la consultation préalable.

(1) *De Rom. Pont.*, l. IV, c. 2.

Les uns, subissant une tendance rationaliste, font jaillir la rectitude absolue de la décision *ex cathedra*, de la multiplicité et de la variété des éléments qui constituent comme cette chambre consultative : toutes les spécialités de l'ordre théorique et pratique ont dû donner leurs appréciations ; or *peritis in arte credendum est.* Ainsi, il serait déjà humainement et moralement impossible qu'une sentence élaborée avec tant de soin et de maturité, avec le concours de tant d'hommes si divers par leurs tendances naturelles, leurs préjugés nationaux, leurs intérêts si variés et si divergents, pût s'écarter des voies du vrai. Cette sorte de chambre consultative, qui doit réunir les théologiens les plus consommés, les hommes les plus prudents et les plus habiles dans le maniement des affaires, de nombreux évêques des divers points du monde, ne saurait, disent ces théologiens, arriver à d'autre résultante commune, qu'à l'inflexible et indivisible vérité.

Tout ceci peut avoir la valeur d'un argument *ad hominem* contre certains adversaires de l'infaillibilité ; mais enfin cette théorie n'a aucun rapport avec ce don surnaturel et divin de l'assistance, qui est promise, non aux consulteurs, quelque nombreux et de quelque qualité qu'ils soient, mais au seul Pontife, comme tel. Si donc ces considérations tendaient à expliquer la cause fondamentale de l'infaillibilité, elles seraient purement et simplement fausses, pernicieuses et opposées à la révélation divine.

Mais une autre explication, qui est précisément une forme particulière du gallicanisme, un gallicanisme mitigé ou plutôt voilé, consiste à faire de cette consultation des évêques une condition *sine qua non* de l'infaillibilité. Ainsi, le devoir de consulter est strict et absolu ; il est imposé par la volonté divine elle-même ; et les consulteurs obligatoires du Pape sont les évêques et l'épiscopat tout entier, et non les théologiens romains ou autres. Le Pape doit toujours étendre

cette consultation à un assez grand nombre d'évêques pour qu'il soit moralement certain que la sentence promulguée exprime la pensée de tout le corps épiscopal.

Il est donc manifeste que, dans cette théorie, l'épiscopat devient la règle nécessaire et le véritable sujet de l'infaillibilité; le Pape est la chose réglée et l'organe particulier de ce sujet du pouvoir doctrinal infaillible. Aussi quelques théologiens modernes sont-ils allés jusqu'à affirmer que « le Pape ne serait plus infaillible, le jour où il n'y aurait plus d'épiscopat ». Ils sont d'avis que « l'infaillibilité papale est... comme la résultante de toutes les forces régulières qui agissent constamment dans la chrétienté ». Enfin, pour être plus explicites encore sur ce point, ils avancent cette proposition, qui est comme le principe d'où les autres sont déduites : « La somme de tous les pouvoirs qui régissent cette société (l'Église) appartient au sacerdoce suprême, c'est-à-dire à l'épiscopat ayant à sa tête le Pontife romain ». Il résulterait donc de cette doctrine qu'il n'y a qu'un seul organe réel de l'infaillibilité, l'épiscopat ayant à sa tête le Pontife romain.

Cette théorie, quant à ses points fondamentaux, c'est-à-dire en tant qu'elle exige examen et consultation comme condition indispensable, est déjà ancienne; et Bellarmin (1), qui la rapporte, la rejette comme impliquant en réalité la négation de l'infaillibilité personnelle. Aussi, après avoir, comme nous l'avons indiqué plus haut, résolu la question générale, il conclut contre cette doctrine en disant : *Parum prodesset jure Pontificem esse infallibilem quando non temere definit.*

Il me semble donc que cette condition, apposée à l'infaillibilité d'une décision *ex cathedra*, tend directement à nier l'*inerrantia* personnelle du Pape, à révoquer en doute que la plénitude du pouvoir juridictionnel soit dans le Pon-

(1) *De Rom. Pont.*, l. IV c. 2.

tife romain, et à faire de l'épiscopat, à la vérité non isolé ou séparé, mais uni à son chef, le sujet réel et unique du pouvoir doctrinal suprême et irréfragable ou du *magisterium* infaillible.

En outre, elle me semble reposer sur une confusion d'idées et de principes. Elle a pour point de départ cette assertion vraie : « L'épiscopat, dans son intégrité, ne peut en aucune sorte s'écarter de la vérité, en tant que dépositaire de toute la révélation divine, en tant que tradition vivante et règle subjective et prochaine de la foi ». Mais l'erreur vient de ce qu'au lieu de la conclusion légitime : — donc il est impossible qu'on puisse faire définir une vérité qui soit étrangère au corps épiscopal pris dans son intégrité, et ainsi tout décret dogmatique exprime nécessairement, par sa nature même, la pensée de l'Église universelle, la pensée commune de l'épiscopat, — on arrive, au contraire, à cette conséquence étrangère aux prémisses : « Donc le Pape, avant de rendre une décision *ex cathedra*, doit s'enquérir du sentiment personnel de tous les évêques, ou du moins recueillir assez de suffrages pour que l'épiscopat ait réellement exprimé sa pensée » ; et ainsi le Vicaire de Jésus-Christ n'est point par lui-même, en tant que Pontife suprême et pasteur universel, le gardien, le dépositaire et le témoin authentique de la révélation divine ; il n'est pas par lui-même et en vertu des pouvoirs personnels qui lui ont été conférés la règle vivante de la foi : il ne peut être dans les choses de la foi que l'*organe* de l'épiscopat et de cette pensée commune préalablement constatée par voie d'information et d'enquête.

Nous réservons pour un dernier article cette question des rapports du Pape à l'épiscopat : ce que nous venons de dire suffit, ce me semble, pour répondre à la question que nous avions à examiner ici.

E. Grandclaude.

COUP D'ŒIL

SUR LES SCIENCES ET SUR LES ARTS.

—

Deuxième article.

—

Des sciences passons aux arts. Nous avons reconnu trois arts principaux : la poésie, l'éloquence, et le gouvernement.

Poésie.

A la poésie nous rattachons les quatre beaux-arts, qui, eux aussi, sont éminemment poétiques. Le poète tire son nom du verbe ποιεω, je fais, je crée. Le musicien, le peintre, le sculpteur et l'architecte créent aussi le beau d'après l'idéal qu'ils ont conçu. De même qu'un simple versificateur n'est pas un poète, de même on refuse le titre de musicien, de peintre, de sculpteur et d'architecte, à celui qui, ne sachant qu'exécuter un plan donné, ou tout au plus copier ou imiter les œuvres d'autrui, est incapable d'imaginer, d'inventer, de composer un ensemble harmonieux que personne encore n'ait entrevu.

Mais qu'est-ce que le beau ? Dieu seul est le beau absolu. Hors de Dieu, le beau n'est et ne peut être que relatif. — Relatif, car les êtres créés ne sont beaux, ils ne participent du beau qu'à la condition de se rapporter à Dieu, de rappeler Dieu, de représenter Dieu à quelque point de vue, d'élever l'âme à Dieu, de porter l'intelli-

gence à louer Dieu et à le bénir, les cœurs à l'aimer et à le servir.

De même qu'il n'y a de bon et de convenable que ce qui procède du bien suprême et ce qui nous y ramène, de même que tout ce qui écarte de ce bien absolu est par cela seul le mal, ainsi tout ce qui ne procède pas du beau absolu, tout ce qui n'y retourne pas, tout ce qui s'en écarte, est difforme et constitue le laid.

L'art pour l'art est un non-sens. L'art est essentiellement relatif. Saint Thomas le définit : *Recta ratio factibilium*, la manière de bien faire. On ne *fait* pas pour *faire*, on n'agit pas pour agir. L'action a un objet, elle produit un effet ; sinon elle est nulle. Arrière le poète qui ne rime que pour rimer !

Arrière le musicien qui ne chante que pour chanter, qui combine des sons uniquement pour le plaisir de combiner des sons, qui recherche l'harmonie simplement pour l'harmonie !

On dirait un gourmet qui, oubliant que l'homme ne doit manger que pour l'entretien de la vie, ne mange que pour manger.

Vous méprisez un sensualisme qui ne cherche dans les aliments que le plaisir du goût ; par quelle inconséquence estimez-vous cet artiste qui met le beau musical uniquement dans une combinaison de sons propre à charmer l'oreille?

Ne dites pas que le sens de l'ouïe est bien plus noble que le sens du goût ; on le sait. Mais pourquoi le sens de l'ouïe est-il si supérieur à celui du goût, si ce n'est précisément parce que, sa fonction étant de recevoir la parole, il participe en quelque sorte à la dignité de l'intelligence?

Or, en réduisant son rôle à jouir de l'impression sensible de ces vibrations de l'air qu'on nomme le son, vous

lui enlevez toute son excellence, et vous le rabaissez au rang des sens les plus matériels.

Donc, si votre musique n'est qu'un son, si vos sons ne renferment pas un sentiment, s'ils n'expriment pas une idée, si par la série des mouvements et des vibrations que votre voix et votre instrument produisent dans l'air et dans mon oreille vous ne m'élevez pas au-dessus de la région des sens, si vous ne réveillez pas en mon cœur les grandes et nobles passions, si vous ne calmez pas les passions violentes ou désordonnées ; si par vos accents vous ne réussissez pas à m'inspirer tour à tour le courage et la modération, le courage qui gouverne l'élan des passions fortes, la modération qui régit et contient les entraînements des passions douces, ne dites pas que *vous faites de la musique savante*. Non, votre musique n'est pas savante, et vous n'êtes pas un artiste. Il se peut que vous *sachiez* accorder les sons entre eux, mais vous ne *savez* pas les accorder avec les âmes et les rapporter à leur fin.

J'en dis autant du peintre, du sculpteur et de l'architecte, qui ne sauraient combiner les couleurs et les lignes que pour le plaisir de l'œil.

Ces principes posés, les grands artistes seront faciles à compter.

La poésie d'abord comprend trois genres principaux : l'épopée, le drame, l'ode.

Il existe trois grandes épopées : l'une est la plus haute expression du génie païen ; l'autre est un sublime exposé du dogme chrétien ; la troisième, qui est la première par le temps comme par le rang, n'est pas un poème, s'il n'est pas de poésie sans fiction, car dans l'œuvre que nous avons en vue tout est vérité ; mais si l'épopée la plus complète est celle qui unit au plus haut degré le le vrai et le merveilleux, la palme demeurera au livre

qu'on nomme par excellence le livre : la BIBLE; à l'écriture qu'on appelle par excellence l'ÉCRITURE. J'entends ici la Bible dans son ensemble, avec tous les livres dont elle se compose. L'épopée, d'après l'étymologie, est l'accomplissement d'une parole (επος ποιεω, *verbum facio*, je fais, je réalise une parole, une pensée. C'est le *verbum quod factum est*, selon le langage des bergers s'encourageant à passer jusqu'à Béthléem pour voir la réalisation de la parole qu'ils viennent d'entendre. A ce point de vue la Bible est l'épopée par excellence Qu'est-elle, en effet, sinon la parole de Dieu donnée dans l'ancien Testament, accomplie dans le nouveau. Qu'est-elle, si ce n'est Dieu parlant et faisant : *Verbum caro factum*.

Il n'en faut pas moins étudier l'épopée telle qu'elle a été exécutée, en dehors de l'inspiration surnaturelle, par le génie païen et par le génie chrétien.

Donc avec la Bible, lisez Homère et Dante. — Homère, dans deux poëmes dont l'un est le complément de l'autre, vous dira le suprême effort du génie et de la force de l'homme soutenu, dans l'Iliade, par la plus puissante des passions, la colère :

Μῆνιν ἄειδε, θεὰ, πηληϊάδεω Ἀχιλῆος,

et dans l'*Odyssée*, par la plus invincible des vertus, la patience, personnifiée dans Ulysse.

La colère d'Achille triomphe, mais pour aboutir à une gloire stérile ; la patience d'Ulysse est couronnée de succès, mais pour aboutir à un repos obscur et vulgaire. Tel est le terme de tout effort purement humain.

L'épopée chrétienne est plus simple et plus sublime, c'est l'histoire de l'homme ou simplement de l'âme. Échappée à l'enfer par la grâce du repentir, purifiée dans le purgatoire, elle arrive enfin au ciel où, par la vi-

sion d'un Dieu en trois personnes, elle entre dans la joie d'une gloire et d'un bonheur parfait.

A l'épopée vous préférez le drame? Au lieu d'entendre le récit des hauts faits d'un héros, vous désirez entendre le héros lui-même parler ? Vous aimez mieux le voir agir?

La Bible peut se réduire à un drame en trois actes. Chacun de ces trois actes est dominé par un héros principal.

Le nœud général peut se formuler en ces termes : L'homme déchu sera-t-il relevé ; ou encore : Le Sauveur promis triomphera t-il ? ou enfin : De Lucifer ou de Jésus, lequel vraincra?

Le premier acte, commencé à la révolte de Lucifer, contient la préparation du règne de Jésus. Moïse est le personnage dominant.

Le second acte montre Jésus-Christ venu et combattant. Le héros est Jésus en personne.

Le troisième acte est le suprême effort, d'une part de l'enfer et du monde pour empêcher le règne du Sauveur, d'autre part de Jésus-Christ, par l'Église, pour assurer son triomphe. Le dénouement se fera par le jugement dernier.

Jésus est constamment le héros de ce drame incomparable. Il est présent, dès le premier acte, par les saints de l'ancien Testament qui sont ses figures et ses prophètes. Il paraît lui-même au second. Au troisième, il poursuit son œuvre, et dans ce dernier acte qui résume les deux premiers, il est à la fois invisible comme dans le premier, visible comme au second : invisible et présent sous les voiles de l'Eucharistie ; visible et présent dans la personne de son vicaire.

Le premier acte est contenu dans les livres de l'ancien Testament ; le second se trouve dans les quatre Évan-

giles ; le troisième est écrit d'avance, d'abord dans les Actes et les Épîtres des apôtres, puis dans l'Apocalypse, résumé prophétique de l'histoire universelle de l'Église, tableau, à la fois brillant et obscur, des combats et des triomphes de Jésus-Christ jusqu'au jugement dernier. Ainsi nous allons à un dénouement connu et certain.

Tel est le drame biblique, drame universel et complet.

Le drame païen, au fond, exprime et représente la même action. Le paganisme n'a que trois grands tragiques : Eschyle, Sophocle, Euripide. Leurs chefs-d'œuvre ont pour objet principal la lutte de l'humanité contre la puissance infernale. Mais seul et sans le vrai Dieu, l'homme succombe. Le drame païen se résout nécessairement par une catastrophe qui provoque la terreur et la pitié. Tels le Prométhée d'Eschyle, l'Œdipe roi de Sophocle, l'Iphigénie d'Euripide. Toujours, ou presque toujours, le drame est un combat inégal de l'homme contre une force cachée qui le pousse au crime ou du moins au malheur. Cette fatalité mystérieuse dont le païen ignore le secret, n'est en réalité que le péché originel ou l'empire de Satan sur les âmes par suite de la chute primitive.

Le drame chrétien devait prendre un autre caractère. Si la vertu païenne succombe le plus souvent, le chrétien doit triompher. Aussi voyez. Ici, c'est l'innocence victorieuse du crime tout-puissant ; c'est Joas devenant par Joad, vainqueur d'Athalie. Joas, c'est le droit ; Joad c'est le prêtre, l'homme de Dieu ; Athalie c'est la force inique et impie. Joas, ce sont les peuples et les rois qui, malgré la sainteté de leur cause, se voient abandonnés et livrés sans défense au despotisme de la force brutale ; c'est l'Irlande, c'est la Pologne, ce sont les princes que la révolution a renversés. Athalie, c'est l'hérésie, c'est le schisme, c'est l'impiété révolutionnaire. Joad, c'est l'É-

glise, c'est le Pape, seul défenseur du faible innocent, assurant tôt ou tard le triomphe du droit violé, et foudroyant le crime couronné. Ceci explique pourquoi Athalie redoute Joad.

Là, c'est l'homme vainqueur du monde et de lui-même, l'esprit triomphant des sens et de la plus douce, de la plus forte et de la plus légitime des passions, c'est la grâce supérieure à la nature. Polyeucte triomphe du monde, de ses promesses et de ses menaces ; il triomphe des deux plus nobles sentiments qui puissent dominer un cœur : l'amour d'une femme supérieure à tous égards, l'ambition des honneurs les plus dignes d'une grande âme.

Le drame peut monter plus haut. Polyeucte, après tout, ne fait que son devoir. Renoncer à tout ce que la vie présente peut offrir de plus doux et de plus glorieux, mourir plutôt que de renier son Dieu et son Sauveur, c'est là ce que, dans ses exercices spirituels, saint Ignace appelle le premier degré d'humilité ou de soumission à Dieu. Or il est des échelons supérieurs.

Nos annales chrétiennes nous montrent des héros qui dépassant la loi, se sont dévoués à des œuvres et à des sacrifices que le devoir n'exigeait pas et qui n'étaient que de conseil. Il n'a pas suffi à leur grand cœur de s'immoler pour leur propre salut, ils ont tout sacrifié pour le salut d'autrui, pour la gloire et la plus grande gloire de Dieu.

Tels les apôtres, tous les premiers Papes et la plupart des premiers évêques, qui, signalés au persécuteur, par le seul fait de leur fonction, acceptaient le martyre en acceptant le sacerdoce et surtout le pontificat.

Tels, en des temps plus tranquilles, les papes et les évêques qui osèrent défendre la liberté de l'Église contre le despotisme des rois, des magistrats ou des peuples.

Tels sur le trône ou sur le grand théâtre de la publi-

cité, ces princes, ces guerriers, ces rares magistrats, ces financiers plus rares encore, ces écrivains, qui sacrifièrent leurs intérêts de la matière et du temps aux intérêt de l'âme, de Dieu et de l'éternité.

Un jour viendra où le génie dramatique s'emparera des Charlemagne et des saint Louis, des Godefroy de Bouillon et des Christophe Colomb, des Athanase et des Basile, des Anselme et des Thomas de Cantorbéry, des Léon le Grand, des Grégoire VII et des Pie IX.

Nous n'insisterons pas sur le genre lyrique. La palme ici reste encore aux mains des prophètes de la Bible. Ce n'est que dans les cantiques des Jacob, des Moïse, des Debbora, des Anne, des Judith, des Tobie, ce n'est que dans les psaumes de David et dans les accents des Isaïe et des autres prophètes, que se rencontre la vraie, la grande, la divine inspiration. Que Pindare et Horace sont froids auprès de ces chantres sublimes!

La lyre chrétienne rappelle l'inspiration surnaturelle des David et des Isaïe, et si, pour le style, nos hymnes le cèdent aux odes de Pindare et d'Horace, on ne peut leur contester la supériorité du fond. Il suffit de citer le *Te Deum*, le *Dies iræ*, le *Stabat*, le *Veni Creator*, le *Vexilla regis*, etc., etc.

L'ode, qui est un chant, nous ramène à la musique. Redisons-le encore : ce que nous demandons à cet art divin, ce n'est pas l'harmonie qui énerve ou qui surexcite, ce n'est pas l'harmonie qui ne s'adresse qu'à l'oreille et qui se borne à une combinaison savante des sons et des accords; nous réclamons une harmonie qui accorde les sens avec l'âme, et l'âme avec Dieu, qui calme ou soulève les passions au gré de la raison et de la volonté, qui soumette l'homme inférieur à l'homme supérieur ; une harmonie qui exprime un sentiment, une idée, qui, élevant les sens au-dessus de la terre et du temps et l'âme au-dessus des sens, transporte l'homme jusqu'à Dieu.

Mais cette musique est trop simple et trop sublime pour être comprise et goûtée de ces artistes qui se croient inspirés et qui ne sont que savants. Autant vaudrait demander à un froid rhéteur le discours pour la couronne ou l'oraison funèbre de Condé, ou bien à un versificateur habile l'*Iliade* ou la *Divine Comédie*.

Il serait beau d'étudier l'idéal sur les toiles des Apelle, des Zeuxis, des Parrhasius, des Raphaël et des Michel-Ange. Est-il rien de plus céleste qu'une vierge de Raphaël? Est-il rien de plus sublime que son archange Michel, si calme et si doux quand il terrasse Lucifer? Est-il rien de plus divin que la grande transfiguration du même Raphaël? Est il rien de plus solennel que le jugement dernier de Michel-Ange?

Le Jupiter de Phidias est le *nec plus ultra* de l'idéal païen, et Phidias n'a fait que copier un vers d'Homère.

Le Moïse de Michel-Ange est le chef-d'œuvre de la sculpture chrétienne. C'est la copie d'un verset de la Bible où Moïse s'est sculpté lui-même sans y penser. *Cumque appropinquasset ad castra, vidit vitulum et choros : iratusque valde projecit de manu tabulas et confregit eas ad radicem montis.* (Exode, XXXII, 19.)

Enfin, le monde entier est comme résumé par les architectes inspirés, et il faudrait des volumes pour interpréter les monuments qu'ils ont élevés. Saint Paul a renoncé à expliquer le tabernacle de Moïse, type et modèle du temple de Salomon, type aussi de l'Église de Jésus-Christ, type du temple éternel des cieux.

Le panthéon d'Athènes, le Capitole romain, Saint-Pierre de Rome, Notre-Dame de Paris, la cathédrale de Cologne et tant d'autres non moins illustres,—les palais de nos rois, les châteaux de nos anciens seigneurs, les monastères des religieux, les hôtels-Dieu de nos pauvres, autant de monuments qui sont des livres dont chaque

pierre est une lettre et dont l'ensemble est un poème que tous savent lire et que tous comprennent. On comprend moins les architectes plus modernes ; comme les artistes musiciens, ils combinent des accords, mais leurs lignes ne disent pas plus que les sons de nos harmonistes.

Éloquence.

Au-dessus de tous les arts qui expriment le beau et qui en inspirent l'amour, domine celui qui détermine à bien faire : l'art de bien dire, l'art de la parole.

J'ai dit : l'art qui détermine à bien faire, car toute parole qui ne tend pas et qui ne parvient pas à produire une bonne action ou du moins une bonne pensée, un bon désir, est une parole inutile et, par conséquent, n'est pas une bonne parole.

C'est encore à la Bible qu'il faut demander le type de la grande et haute éloquence.

Est il rien de plus solennel et de plus touchant que les adieux adressés par Moïse à son peuple au moment où il va mourir ! Quelle vigueur dans les invectives d'Isaïe et de Jérémie contre les prévarications de Juda ! Quelle splendeur dans les promesses du premier ! Quelle tristesse dans les lamentations du second !

Demandez au vieux Mathathias, demandez au fils du noble vieillard, à Judas Machabée, le type de l'éloquence militaire.

Ouvrez l'Évangile et reconnaissez le Dieu dans la parole si haute et si simple, si populaire et si magistrale, si calme et si pressante, si sereine et si foudroyante de Celui qui est la parole même, le Verbe fait homme. C'est à son école que vous étudierez le secret de l'éloquence, mais de l'éloquence efficace.

Vous ne laisserez pas d'admirer le don de Dieu partout

où il se trouve. Démosthène et Cicéron avaient reçu le don de la parole et ils ont sû en user. Qu'ils n'aient pas eu le courage de s'oublier et de mépriser la gloire, nul ne le conteste ; mais du moins ils eurent le mérite de la chercher où elle est, je veux dire dans un dévouement sincère et généreux pour la patrie.

Mais, éclairés par la foi, nous éprouvons le besoin d'une éloquence qui, s'appuyant sur la parole de Dieu, nous élève et nous transporte au-delà de ce monde. Notre Démosthène ne sera pas moins véhément, pas moins entraînant que celui des Athéniens. Écoutez Paul prêchant le règne de Jésus-Christ et s'oubliant pourvu que son Maître triomphe. S'il est vrai que l'éloquence vienne du cœur, nul parmi les simples humains ne saurait disputer la palme à l'Apôtre des nations.

Puis viennent le saints Pères : si dans leur procédé et dans leur style, on trouve quelque chose de moins achevé, de moins calculé, ils ne laissent pas pour le fond et même pour l'essentiel de la forme, d'égaler, souvent de surpasser, les Démosthène et les Cicéron.

Athènes et Rome ont chacune un grand orateur. Nous pouvons opposer à Démosthène un saint Basile, élégant, vigoureux, dramatique, un saint Grégoire de Nazianze, harmonieux, abondant, majestueux, un saint Jean Chrysostome ou bouche d'or, noble et populaire, véhément et pratique; vrai type de l'éloquence à la fois simple et solennelle, comme la réclame un auditoire chrétien où se trouvent mêlés dans une égalité fraternelle qui n'exclut pas la distinction du rang et de la hiérarchie, le riche et le pauvre, le grand et le petit, le savant et l'ignorant, le sujet et le prince.

A Cicéron nous pouvons opposer la douceur de saint Ambroise, la pénétrante subtilité de saint Augustin, la majesté de saint Léon et la véhémence de saint Bernard.

Plus tard l'Italie présentera son Paul Segneri, l'Espagne son Louis de Grenade, le Portugal son Vieira, la France son Bossuet, son Bourdaloue et son Massillon.

L'éloquence politique, comme à Rome, comme à Athènes, naîtra de la lutte. L'Angleterre entre la première en lice et ne peut se lasser d'admirer ses Pitt, ses Fox ; l'Irlande est justement fière de son O'Connell ; la France regrette que les Mirabeau, les Guizot et les Thiers n'aient pas mis constamment leurs talents au service des vrais intérêts de la société : car en réalité ces hommes ne furent supérieurs que dans les circonstances où ils osèrent défendre le droit et l'honneur. Mais l'Eglise n'oubliera pas les ardeurs généreuses d'un Montalembert, et elle s'associera à la France pour reconnaître la grande et la noble éloquence d'un Berryer. L'Espagne peut présenter avec orgueil les Donoso Cortés, les Nocedal et les Aparici. Nous ne dirons rien de l'éloquence du barreau. Éminemment utile, la voix de l'avocat ne retentit jusqu'à nous que dans les rares occasions où elle franchit les limites des intérêts privés, sujet ordinaire des débats judiciaires.

Le *Discours pour la Couronne* appartient au genre judiciaire, mais quel barreau que celui de tout un peuple, ou plutôt de la Grèce entière accourue pour entendre l'apologie de la vie publique d'un homme dont la parole a été un combat perpétuel contre l'ambition d'un prince de caractère et de génie, contre l'indifférence d'un peuple blasé, un combat pour la plus noble cause politique qui se puisse rencontrer dans la vie d'un peuple, je veux dire l'indépendance et la liberté nationale !

Le chef-d'œuvre de l'orateur romain est un discours d'avocat. Soit. Mais la cause de Milon est toute politique. Là se trouve en jeu un intérêt de tous les temps, de tous les pays. Quels qu'aient pu être les desseins du meurtrier

de Clodius, au point de vue où s'élève le défenseur de Milon, il s'agit du devoir et du droit d'un citoyen dans les circonstances où la corruption et la cabale mettent la patrie en danger.

Concluons. La philosophie enseigne les principes ; l'histoire transmet les faits ; la théologie présente les dogmes ; la poésie et les beaux arts expriment l'idéal ; l'éloquence, ou la parole par excellence, s'appuyant sur les principes, sur les faits et sur les dogmes, et s'inspirant de l'idéal, s'empare de la volonté pour la déterminer au bien ; mais au-dessus de l'art de bien dire, au-dessus de l'art de persuader ou de faire bien vouloir, s'élève l'art de bien faire, l'art de faire bien agir, en un mot l'art de gouverner.

MARIN DE BOYLESVE, S. J.

CONFESSEURS DES RELIGIEUSES.

—

Premier article

—

Il a paru sous ce titre, dans la trentième livraison des *Analecta Juris Pontificii*, un travail considérable, qui peut être à bon droit regardé comme un véritable traité. Nous ne venons ni le critiquer, ni le refaire. Nous voulons seulement profiter des précieux documents qui y sont réunis pour attirer l'attention du lecteur sur l'esprit qui a dicté la législation ecclésiastique par rapport aux confesseurs des religieuses (1). Nous essaierons de montrer comment l'Église est toujours saintement jalouse d'assurer la liberté de ses enfants. Elle respecte leurs consciences ; elle leur facilite l'accomplissement des devoirs les plus pénibles ; elle ne cesse pas d'agir comme Celui dont il est écrit : *Cum magna reverentia disponis nos*, et qui par son Esprit répand la liberté en tous lieux, *ubi Spiritus Dei*, *ubi libertas*. A ses impies détracteurs, l'Église n'oppose point d'autre apologie. Voyez, leur dit-elle, voyez mes lois. Quelle société humaine en eut jamais de plus libérales ?

Mais pourquoi, nous dira-t-on, pourquoi choisir les lois relatives aux confesseurs des religieuses ? — Pourquoi ? Parce que 1° elles ne sont pas assez connues en France ; et 2°, parce

(1) Le lecteur est suffisamment prévenu de la source où nous avons puisé une partie de nos preuves. — On trouvera un bon résumé du travail des *Analecta* dans l'ouvrage du P. Valuy : *Du gouvernement des communautés religieuses*, pag. 653 et suiv.

que, nulle part ailleurs peut-être, ne se révèle au même degré le soin que l'Église apporta toujours à assurer la vraie liberté des consciences.

Commençons.

I.

Si le sacrement de Pénitence renferme et produit d'ineffables consolations, il est toutefois impossible de disconvenir que la grâce du pardon s'y fait acheter par une démarche bien dure à l'humaine faiblesse. Révéler au ministre de Dieu sa conscience avec ses secrets de misère et de honte, c'est assurément une œuvre ardue, et quasi héroïque. Dieu seul pouvait nous l'imposer ; et sans le secours de sa grâce, nous ne saurions l'accomplir. L'homme est jaloux des secrets de son cœur à ce point, qu'il veut en dérober la connaissance à tout être vivant. Heureux les rares privilégiés qu'il admet à pénétrer dans ce sanctuaire caché : malheur à quiconque voudrait en forcer l'entrée ou s'y introduire par surprise. Parmi les adages vulgaires, il en est peu d'aussi fondés en raison que le trivial dicton : *la confiance ne se commande pas.*

Or, n'allons pas croire que ces répugnances, éprouvées par tous les chrétiens à l'endroit de la confession, soient bannies du cloître et inconnues des personnes qui professent la vie religieuse. Non, certes : à elles comme à nous, et comme à tous, il en coûte de révéler des infirmités et des misères. Chez elles une plus grande énergie de foi peut faire accepter le sacrifice avec plus de promptitude ; la confession reste toujours ce qu'elle est, une démarche humiliante, et partant fort pénible.

Voilà ce que de tout temps l'Église comprit à merveille. Aussi, pendant qu'avec sa maternelle sollicitude, elle s'est employée sans cesse à faciliter l'accès du sacrement de Pénitence, soit par son indignation contre les doctrines rigides,

soit par ses exhortations à la mansuétude et à la suavité, l'Église a veillé sur toutes choses à ce que les pénitents jouissent d'une pleine liberté dans le choix de leurs confesseurs.

Citons quelques faits : nous tirerons ensuite un puissant *a fortiori* pour le sujet qui nous occupe.

I. — Personne n'ignore les controverses auxquelles donna lieu le célèbre canon *Omnis utriusque sexus* du IVe concile de Latran, par lequel il est prescrit à chaque fidèle de faire sa confession annuelle au PROPRE PRÊTRE, *proprio sacerdoti*.

Le concile avait-t-il voulu indiquer le *curé?* Avait-il entendu tout prêtre approuvé par l'évêque? Jean du Pouy et ses disciples soutenaient opiniâtrement que le *proprio sacerdoti* convenait au seul curé; la plupart des docteurs, à la suite de saint Thomas et de saint Bonaventure, enseignaient, au contraire, que le *proprio sacerdoti* s'applique à tout prêtre approuvé par l'évêque.

Qu'a fait l'Église? Par ses évêques, par ses synodes, par ses conciles, par sa pratique surtout, elle a invariablement défendu l'interprétation de saint Thomas et de saint Bonaventure comme la plus vraie, par suite de la plus grande facilité qui en résulte pour les pénitents : si bien, qu'aujourd'hui, d'après la jurisprudence des Congrégations romaines, il serait de nulle valeur le décret épiscopal qui, au temps de Pâques, obligerait les fidèles à se confesser à leur curé privativement à tout autre prêtre. Ecoutons saint Liguori.

« Fideles libere se possunt confiteri cuicumque confessario « approbato... et hoc, etiam tempore paschali, et invito pa- « rocho.. . Illud enim quod dicitur in cap. *Omnis* ... quod fi- « deles debeant confiteri semel in anno *proprio sacerdoti*, in- « telligendum *omni sacerdoti qui ab ordinario est approbatus.* « Et hoc saltem in præsenti universali consuetudine hodie « certum est, quidquid aliqui antiqui aliter dixerint. Hinc S.

« C. Episcop. die 3 april. 1584 sic resolvit : *Decretum episcopi* « *in quo habetur, quod nullus confessarius etiam ab ordinario* « *approbatus, possit tempore paschali confessiones alicujus au-* « *dire sine licentia proprii curati, nullo modo est observandum,* « *cum satis valide faciat pœnitens, deferendo parocho fidem con-* « *fessionis auditæ a persona approbata.* » (L. VI, n° 564.)

Benoît XIV raconte que le Saint-Siége a plusieurs fois jugé de la même manière en faveur des malades. Ceux-ci peuvent se confesser au prêtre qui leur agrée : leur seule obligation est de présenter au curé de la paroisse un témoignage authentique de leur confession. (*De Synodo*, l. XI, c. 14.)

II. — Qui ne sait la singulière faveur que l'Église se plaît à manifester en faveur des *saintes missions, retraites publiques* et autres exercices de ce genre ? — Sans doute, les fruits des missions sont aussi nombreux qu'excellents. Quel profit pour l'instruction des fidèles ! Quel secours pour la réforme des abus et des mœurs ! Mais, ne l'oublions pas, un des principaux fruits de la mission est de faciliter à tous l'accomplissement du devoir de la confession, en offrant à chaque fidèle un confesseur nouveau. Citons encore saint Liguori, bon juge en cette matière.

« Quand les missions, écrivait-il à un évêque, n'offriraient « pas d'autre avantage que de remédier à tant de confessions « sacriléges qui ont lieu par l'habitude qu'ont beaucoup de « pécheurs de taire une partie de leurs péchés par mauvaise « honte, surtout de la part des femmes, ce serait assez pour « rendre les missions désirables. Cet inconvénient des mau- « vaises confessions a lieu surtout dans les petits pays..... « *Or, l'un des fruits les plus essentiels des missions, c'est de ré-* « *parer tant de confessions mal faites ;* car les pécheurs savent « bien que les missionnaires sont des étrangers qui ne les « connaissent pas, et qui partiront dans peu de jours, sans « qu'ils les revoient, et tout frappés qu'ils sont par les ser- « mons, ils n'hésitent pas à s'aller purger par la pénitence

« de tous les péchés qu'ils tenaient cachés. » (*Œuvres complètes*, traduct. de MM. Delalle, Vidal et Bousquet, tom. XI, pag. 484.)

Nous le demandons avec assurance : est-ce trop s'avancer que d'assigner un pareil avantage comme l'un des motifs de la faveur marquée dont l'Eglise honore et récompense l'œuvre des saintes missions (1) ?

III. — Mais ce n'est pas seulement la liberté des simples fidèles que l'Église veut protéger. Voyez comme elle est soucieuse de laisser aux prêtres eux-mêmes la pleine liberté du choix de leur confesseur.

L'évêque d'Alexandrie en Piémont avait statué que les chanoines et autres clercs de son diocèse s'adresseraient désormais à des confesseurs spécialement approuvés pour eux. La Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, trouvant ce règlement excessif, fit écrire au Prélat pour l'engager à le modifier. Voici cette lettre :

« La Sacrée Congrégation n'a pas voulu intimer à Votre

(1) La IXe édition de la *Théologie de Toulouse* fait aux curés quelques recommandations que nous sommes heureux de reproduire. Elles sont relatives aux *missions* et aux *confesseurs extraordinaires* à introduire dans la paroisse. « Multum præstat, y est-il dit, ut parochus interdum sanctas « missiones accersat. Vix enim dici potest quam assidua divini verbi « prædicatio, frequentes ad ecclesiam conventus, tot preces ab universo « populo effusæ, fructuosa sint ad divinam gratiam efflagitandam, ad « mores in melius commutandos, ac scandala extirpanda...

« Maximi interest quod parochiani *cum plena perfectaque libertate suum* « *confessarium semper elegant*, ne eorum confessio ab integritate neces- « saria sæpe sæpius deficiat, atque in dies multiplicentur sacrilegia, etiam « instante hora suprema ut nunquam satis lugenda experientia constat. « Qua autem libertate certissime non gaudent subditi, nisi persuasum « habeant parochum omnino æquali lætoque animo ferre, ut pro libitu « alium confessarium adeant.

« Omnis itaque parochus, hujus principii numquam immemor, quod « *parochus est pro parochianis, non parochiani pro parocho*, tenetur nihil « prætermittere, tum ut illa persuasio alta defixaque in mente omnium « suorum parochianorum maneat, tum *ut his omnibus plures aut saltem* « *semel in anno alius præsto sit confessarius.* » Tract. *de Variis statuum oblig.*, nn. 87 et 90

« Seigneurie l'ordre formel de laisser à ses chanoines et au-
« tres prêtres la liberté de se confesser à quelque prêtre que
« ce soit, séculier ou régulier, pourvu qu'il soit approuvé
« pour entendre les confessions. Cependant, comme les Émi-
« nentissimes Pères jugent qu'on ne doit en aucune façon
« restreindre la liberté des pénitents, ils m'ont ordonné de
« représenter à Votre Seigneurie qu'elle fera bien de leur
« donner satisfaction, en procurant de la meilleure manière
« possible, que la confession ne soit pas rendue par de nou-
« velles lois difficile à vos clercs. La fragilité humaine n'est-
« elle pas cause trop souvent, hélas! que les hommes ne
« savent pas s'ouvrir avec confiance au premier confesseur
« venu? Votre Seigneurie pourvoira donc à tout cela avec
« prudence et charité, et aussi de manière à ne pas laisser
« apercevoir la commission que je remplis en ce moment. —
« Rome, 15 octobre 1601. »

Ce document est tiré des *Collectanea in usum secretariæ S. Congr. Episcoporum*, pag. 266. Il est placé sous la rubrique : *Non sunt limitandi confessarii qui confessiones ecclesiasticorum excipiant.*

IV.— Enfin, l'Église ne croit pas que le religieux jouisse d'un moindre droit que les fidèles et les prêtres séculiers. A lui aussi, elle a voulu garantir le choix libre de son confesseur; et si, pour des raisons d'ordre commun qu'il est facile de concevoir, la liberté du religieux ne s'exerce pas d'une manière aussi étendue, il reste toujours vrai qu'il n'a pas à se plaindre d'un confesseur qui lui serait imposé.

Tel est le sens du fameux décret de Clément VIII en date du 26 mai 1594, qui, par rapport à notre objet, statue, 1° que jamais le supérieur de la maison ne puisse s'imposer pour confesseur à ses inférieurs, à moins que ceux-ci ne viennent à lui de leur plein gré, ou qu'ils n'y soient contraints à cause de quelque réserve de cas encourue par eux; et que 2° dans chaque maison, il y ait toujours deux, trois ou quatre con-

fesseurs désignés, suivant le nombre des personnes qui l'habitent. « Non liceat superioribus regularium confessiones « subditorum audire, nisi quando peccatum aliquod reserva- « tum admiserint ; aut ipsimet subditi sponte, aut proprio « motu id ab eis petierint. — Superiores in singulis domibus « deputent duos, vel tres, aut quatuor confessarios pro sub- « ditorum numero majori vel minori. »

Nous ne parlons pas des cas prévus par chaque Institut particulier, et des règlements spéciaux qui apportent de temps en temps aux religieux le bénéfice d'un confesseur extraordinaire. Assurément, la liberté des consciences n'est ni détruite ni gênée par la profession de la vie religieuse.

V.— Abordant maintenant la question des communautés religieuses de femmes, nous dirons sans hésiter, que si l'Eglise s'est montrée si soucieuse des intérêts des religieux qui ne sont pas, à vrai dire, absolument ensevelis dans le cloître, elle a dû *a fortiori* se préoccuper des religieuses pour qui la clôture est un véritable tombeau. Que deviendrait, pensez-vous, une religieuse cloîtrée, qui, au fond de sa solitude, nourrirait un sentiment de défiance ou d'antipathie contre son confesseur? Conçoit-on des angoisses et un martyre pareils ?

Évidemment donc l'Eglise a dû se préoccuper de semblables éventualités, et prendre dans sa sagesse des mesures efficaces, pour empêcher que les brebis choisies de son troupeau aient à souffrir de pareilles tortures. Or, si l'Église a dû le faire, assurément elle l'a fait.

II

Il est certain, en effet, que l'esprit de l'Église est qu'en toutes choses, et surtout en matière de direction spirituelle, les pasteurs se montrent pleins de suavité vis-à-vis des vierges consacrées à Dieu.

« Les religieuses de Sainte-Marie de Constantinople, écri-

« vait-on de Rome à un prélat, demandent un confesseur ex-
« traordinaire de l'ordre des Dominicains..... La Sacrée Con-
« grégation (des Évêques et Réguliers) verrait avec plaisir
« que les religieuses fussent satisfaites à ce sujet.... Au reste,
« la direction de ces religieuses est commise à votre vigilance,
« et il paraît très-convenable de ne point rudoyer les per-
« sonnes cloîtrées, afin de ne pas leur rendre dur le joug
« suave de Jésus-Christ. » (18 juin 1833.)

« Il est dans l'esprit de l'Église, écrivait-on à un autre,
« que les religieuses aient la liberté de se choisir, avec le
« consentement de leur propre évêque, un confesseur parmi
« ceux qui sont approuvés. » (9 septembre 1815.)

Cependant, il n'est pas moins incontestable que les religieuses sont tenues d'accepter le prêtre que l'évêque leur donne pour confesseur, à moins qu'elles ne puissent, par de bonnes raisons, justifier leurs réclamations et leur refus de le recevoir (1).

Quel sera donc le remède apporté à la gêne des consciences, si l'évêque, usant de son droit en toute rigueur, impose un confesseur qui n'inspire pas à toutes les sœurs une confiance égale?

Cette question nous amène directement à parler du confesseur *extraordinaire*.

III.

S. Thomas avait déjà constaté l'obligation du supérieur de ne pas se montrer difficile à procurer un autre prêtre à ses inférieurs, lorsque la règle les assujettit ordinairement à un confesseur unique. Le Docteur angélique basait cette obligation sur le danger de sacrilége qui peut entraîner la pratique trop rigoureuse d'une pareille règle.

(1) Il existe pourtant des communautés qui jouissent du droit d'élire leur confesseur. Les *Analecta* en citent des exemples. C'est là un privilége, et une exception qui confirme la règle générale.

Frappés de la justesse de l'observation du saint Docteur, les Pères du Concile de Trente ordonnèrent que désormais un confesseur extraordinaire fut offert, deux ou trois fois par an, à toutes les religieuses vivant dans le cloître. C'est l'objet du chapitre x *de Regular.*, de la session 25. « Præter ordinarium « autem confessorem, alius extraordinarius ab episcopo aut « aliis superioribus, bis aut ter in anno offeratur, qui omnium « confessiones audire debeat. »

Cependant le décret du Concile de Trente ne fut pas observé partout avec la ponctualité désirable. Le Pape Benoît XIV crut qu'il était digne de sa sollicitude pastorale de s'employer à le faire exécuter avec soin. Il publia donc la Bulle *Pastoralis curæ* en date du 5 août 1748, par laquelle non-seulement le décret du Concile de Trente est maintenu et confirmé, mais est, de plus, étendu à toutes les communautés, même non cloîtrées, qui seraient d'ailleurs assujetties à la loi d'un seul confesseur ordinaire. La raison en est simple ; c'est que les mêmes dangers existent là où ne se rencontre pas ordinairement la facilité de changer de confesseur.— Enfin le Pape statue sur les pouvoirs respectifs du confesseur ordinaire et du confesseur extraordinaire, aux époques où ce dernier est appelé pour exercer ses fonctions. — Parcourons le texte même de la Bulle. Il nous dira :

1° *Pour quel motif la loi fut portée.*

« Quod quidem non alia de causa præscriptum fuit, quam « quia satis constabat nonnullas aliquando moniales esse, quæ « nulla ratione adduci possunt, ut aliquod peccatum suum or- « dinario confessario confiteantur; adeo ut necesse omnino « sit alterius confessarii copiam ipsis suppetere, ut apud hunc « de peccatis suis rite, integre, atque utiliter confiteri possint. »

2° *A quelles religieuses s'applique la disposition de la bulle.*

« ... Quamvis Tridentina synodus de solis claustralibus mo- « nialibus in præmisso decreto loquatur, nihilominus (hortamur) ut eamdem disciplinæ formam observent, tam cum aliis

« monialibus, quæ, licet clausuræ legibus minime adstrictæ « sunt, in communitate tamen vivunt, quam cum aliarum qua- « rumcumque mulierum, aut puellarum cœtibus seu conser- « vatoriis, quoties tam illæ, quam istæ, unicum ordinarium « pœnitentiæ ministrum a superioribus designatum habeant. « Quæcumque enim circa moniales in rigorosa clausura viven- « tes cavenda sunt, eadem in aliis quibuscumque mulieribus, « sive regularibus, sive sæcularibus, in communitate aut colle- « gio degentibus, locum habere possunt; ideoque pari provi- « dentia, iisdemque remediis arceri, aut emendari debent. »

3° *Quel est le devoir des religieuses par rapport au confesseur extraordinaire.*

« Neque tamen omnibus et singulis monialibus præcipitur « ut peccata sua extraordinario sacerdoti confiteantur. Nihil « enim aliud requiritur ab omnibus in monasterio degentibus, « tam scilicet a superiorissa, ceterisque monialibus professis, « atque novitiis, quam a sæcularibus, quæ vel educationis « causa, vel alio titulo in eodem monasterio, cum debitis fa- « cultatibus commorantur, nisi ut extraordinario confessario « singulæ se sistant, sive ad sacramentalem confessionem « apud ipsum, si placuerit, peragendam, sive ad salutaria « monita, etiam extra sacramentalem confessionem, ab ipso « accipienda. »

Rien de plus sage que cette prescription. Elle a pour but d'assurer à toutes les Sœurs les avantages du secours que l'Eglise leur procure.

« Atque ita prudentissime consultum est, ne, si moniales « aliquæ extraordinarium confessarium adirent, aliæ autem « coram ipso non comparerent, suspiciones atque oblocutiones « excitarentur; et illæ quidem censerentur necessarias ha- « buisse causas, ob quas ad extraordinarii opem confugere « coactæ essent, aliæ vero ab hujusmodi necessitatibus et cau- « sis immunes judicarentur. »

4° *Quel est le devoir du confesseur ordinaire pendant que le confesseur extraordinaire exerce ses fonctions.*

« Quoniam vero tam in superius allegato Clementis XI « edicto, quam in synodalibus plurium episcoporum consti- « tutionibus statutum esse conspicimus, ut quo tempore ex- « traordinarius confessor alicui communitati deputatus mini- « sterio suo fungitur, ordinarius confessor nullum ipsi « impedimentum afferre audeat, *multoque minus præsumat ali- « cujus monialis..... sacramentalem confessionem audire;* nos id « quoque approbatione nostra roborantes et confirmantes, « statuimus et mandamus, ut episcopi..... pro hujusmodi « legis implemento advigilent, et contravenientes meritis « pœnis coerceant et afficiant. »

Le Pape ajoute aussitôt après, que, le temps des confessions extraordinaires écoulé, il est expressément défendu au prêtre qui les a reçues de se présenter de nouveau au monastère, sans une permission expresse de l'évêque.

Plusieurs questions se présentent relativement aux prescriptions qu'on vient de lire. Avant de les aborder, constatons que la loi du confesseur extraordinaire des religieuses est aux yeux de l'Eglise d'une telle importance, que dans la relation triennale ou quadriennale des affaires de son diocèse, chaque évêque doit répondre à l'interrogation suivante : « An, præter « ordinarium confessorem, alius extraordinarius bis, aut ter « in anno (monialibus) fuerit oblatus ? »

IV.

Voici donc les questions pratiques que soulève la bulle *Pastoralis curæ.*

1° *A quelle époque, et pour combien de jours, le confesseur extraordinaire doit-il être envoyé.*

Ici ni le concile de Trente, ni le pape Benoit XIV ne déterminant rien là dessus, il est sûr que toute liberté est laissée aux

évêques pour le choix de l'époque et la fixation de la durée. En général, c'est quatre fois par an, aux Quatre-Temps, que le confesseur extraordinaire est envoyé aux communautés. Telle est la coutume qui semble avoir prévalu partout.

Quant à la durée de sa commission, il ne règne pas en tous lieux la même uniformité. Tantôt plus courte, tantôt plus longue, elle dépend et des pays et des circonstances. Au témoignage de Ferraris, il est des couvents où la commission du confesseur extraordinaire dure 15 jours. (*Prompta biblioth.* V° *Moniales,* art. 5, n° 42.) Cet usage nous plaît ; car il apporte à toutes les sœurs une merveilleuse facilité de suppléer à ce que le confesseur ordinaire ne peut pas leur donner de soulagement et de secours. Toutefois, sans exiger un temps aussi prolongé, y aurait-il injustice à demander que la durée de la commission n'expirât pas après une journée, ou même après quelques heures de la matinée ou de la soirée ? Il nous semble que le confesseur extraordinaire qui fait une apparition aussi courte, ne peut guère réaliser le but pour lequel l'Église l'envoie.

2° *La loi du confesseur extraordinaire oblige-t-elle, même par rapport aux communauté non cloîtrées ; et s'applique-t-elle à d'autres personnes qu'aux religieuses ?*

Oui, sans doute : les communautés non cloîtrées doivent bénéficier de la loi du confesseur extraordinaire. Benoît XIV est exprès.

On objectera peut-être que le Pape se sert du mot *hortamur,* lequel n'emporte pas l'idée du précepte et d'injonction. Nous répondons que, dans l'espèce, le mot *hortamur* est synonyme de *præcipimus.* La preuve en est dans la raison alléguée par le Pontife, qui, trouvant les mêmes dangers dans une communauté quelconque, cloîtrée ou non cloîtrée, dès lors qu'elle est soumise à un seul confesseur, veut efficacemet remédier à de pareils périls. Du reste, la jurisprudence des congrégations romaines est de tout point favorable à notre interprétation.

A Rome on établit une entière parité au sujet des confesseurs entre les communautés cloîtrées et celles qui ne le sont pas.

Quant aux personnes qui habitent la communauté, elles sont toutes sans exception soumises à l'obligation de se présenter au confesseur extraordinaire. Benoît XIV n'est pas moins formel. Il nomme la supérieure, les religieuses professes, les novices, les sœurs converses, les enfants qui reçoivent leur éducation dans l'intérieur de la communauté, enfin toute personne qui, après les autorisations requises, s'y est retirée : *Cujuscumque personæ intra septa monasterii, aut piæ domus, commorantis.*

3° *Que dire des maisons de Frères Instituteurs, ou autres?*

Quoique la bulle *Pastoralis curæ* ne fasse aucune mention des communautés d'hommes, il semble logique de les faire bénéficier des dispositions de la loi portée pour les communautés de femmes. Là où les raisons sont les mêmes, pourquoi les mesures prises seraient-elles diverses? Nous croyons donc tout à fait dans l'ordre, que les communautés de Frères reçoivent, elles aussi, leur confesseur extraordinaire; et, sauf erreur, tel est l'usage universellement reçu.

4° *Des pouvoirs du confesseur ordinaire et du confesseur extraordinaire.*

Nous nous bornerons à transcrire la réponse suivante de la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers.

« *Bologne. Doutes relatifs aux confesseurs extraordinaires.*

« Ayant soumis à Sa Sainteté notre Saint Père le Pape, « au nom de certaines religieuses cloîtrées, les deux doutes « suivants, savoir :

« 1° Si, nonobstant la nouvelle Constitution de Sa Sainteté, « promulguée sur la mission des confesseurs extraordinaires « des religieuses, le confesseur ordinaire peut licitement « exercer son ministère, alors même que le confesseur extra- « ordinaire est actuellement présent;

« 2° Si le confesseur extraordinaire, général ou particulier,

« une fois que le temps de sa mission est expiré, se trouve « exclus de tout accès dans le monastère ; et, si cette « prohibition existant, elle concerne uniquement les « confesseurs extraordinaires réguliers, ou bien aussi les « prêtres séculiers ?

« Sa Sainteté, dans l'audience accordée à Mgr l'archevêque « de Damas, secrétaire de la Sacrée Congrégation des « Évêques et Réguliers, a daigné répondre en ces termes, « savoir :

« 1° *Que sa volonté expresse est que le confesseur ordinaire ne « doit point exercer son ministère, ni même se présenter au « monastère, tout le temps que dure la mission du confesseur « extraordinaire général.*

« 2° Que le confesseur extraordinaire régulier, une fois « que sa mission est terminée, ne peut plus se présenter au « monastère sans la permission voulue, attendu qu'il se trouve « alors, comme tous les autres réguliers, soumis aux défenses « et aux peines établies contre les réguliers. *Sa Sainteté « déclare toutefois que cette prohibition ne comprend pas les « prêtres séculiers*, qui, même après l'expiration de leur « emploi de confesseurs extraordinaires, peuvent aller « comme auparavant aux monastères, attendu que, sur ce « point, la nouvelle constitution n'a rien innové touchant les « prêtres séculiers. — *Rome*. Janvier 1749. »

Voilà pour le confesseur extraordinaire offert à toute une communauté.

V.

Cependant il peut se présenter des cas particuliers, où la nécessité d'un confesseur extraordinaire devient urgente. La bulle *Pastoralis curæ* en prévoit deux : 1° celui d'une religieuse dangereusement malade, qui réclamerait le secours d'un prêtre étranger ; 2° celui d'une personne qui ne pourrait sur-

monter sa répugnance vis-à-vis de son confesseur. Dans les deux cas, le Pape ordonne que le confesseur extraordinaire soit appelé. Citons ses paroles.

1° *Cas de maladie.* — « Id autem primo loco quæsitum fuit, « proposito casu monialis graviter ægrotantis, quæ in mortis « periculo, pro spirituali consolatione, postulet alium sacer- « dotem. ..... Huic annuendum facile esse Sacra Congr. « Concilii Trid. pluries judicavit... quæ pariter decreta a Nobis « præsentium tenore approbantur et confirmantur ; ut scilicet « episcopi subjectis sibi monialibus in gravi infirmitate « constitutis, et id expetentibus, peculiarem confessarium « concedere debeant.... »

2° *Cas d'antipathie.* — « Actum deinde fuit de peculiaribus « quibusdam monialibus, quæ nec corpore infirmæ, nec morti « proximæ, ordinario tamen ministro confiteri obfirmate re- « cusant. Istarum quoque animi debilitas commiseranda est « et sublevanda ; adeoque ubi earum reluctantia superari « nequeat, confessarius extra ordinem deputandus est, qui « earum confessiones peculiariter excipiat. Id vero, circa « moniales episcopo seu ordinario loci, subjectas, ab ipso « ordinario præstari debet. »

Qui n'admirerait dans ces prescriptions la sollicitude maternelle de l'Église ? — Mais il va de soi que, pour ne pas rendre vaines de semblables mesures, il est nécessaire que les supérieurs ecclésiastiques ou religieux se prêtent facilement à leur exécution. Qu'une Sœur vienne, par exemple, réclamer le bénéfice d'un confesseur extraordinaire, sous prétexte d'antipathie qui lui ferme la bouche en face du confesseur ordinaire, nous ne prétendons assurément pas que la supérieure ne puisse lui faire quelques représentations pour l'engager à vaincre ses répugnances. Non : la supérieure peut toujours et doit quelquefois en user de la sorte. Mais il me semble que ce serait dépasser toute limite, que de tourner et de retourner la pauvre Sœur de manière à lui arracher sa con-

fession. Évidemment, le précepte de la confession n'oblige qu'une fois. C'est tyrannie de mettre une âme dans la nécessité de confesser deux fois ses fautes.

Ajoutons que par la bulle *Pastoralis curæ* les injonctions relatives au confesseur extraordinaire regardent l'évêque du lieu, s'il s'agit de religieuses soumises à sa juridiction, et le supérieur régulier, s'il s'agit de communautés relevant d'un ordre religieux ; que si le prélat régulier montre de la négligence dans l'exécution de la bulle, il sera suppléé par l'évêque. En tout cas, c'est au Cardinal grand pénitencier qu'il appartient de suppléer à la négligence de l'un et de l'autre, ainsi que de statuer sur toutes les concessions qui pourraient lui être demandées par les religieuses.

Enfin, la Sacrée Congrégation des Évêques a elle-même suggéré aux ordinaires des lieux, la désignation d'un certain nombre de prêtres capables d'entendre les confessions des religieuses, afin que, sur la demande qui lui en serait faite, il fût aisé à la supérieure d'un couvent de satisfaire le désir et le besoin de ses inférieures. Les choses étant ainsi réglées, la demande d'un confesseur extraordinaire ne présente plus de ces difficultés qui, le plus souvent, porteraient les religieuses à y renoncer. (Décret du 17 décembre 1772.)

Continuons notre étude : il va être question du confesseur ordinaire.

. MONTIOUZIER, S J.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

DEUXIÈME PARTIE.

Du personnel liturgique (1).

§ I — *Du personnel liturgique en général. — De la division du personnel liturgique en plusieurs corps. — Conséquence de cette division dans l'ordre des cérémonies. — Conditions dans lesquelles doivent être les membres du clergé pour faire partie d'un ordre supérieur. — Solution de quelques difficultés relatives à cette distinction.*

I. — *Du personnel liturgique en général.*

« Tout le personnel qui prend part à la liturgie, dit notre auteur, peut être classé sous cette grande division, le clergé et le peuple. » Le peuple, comme le clergé, prend part à la liturgie, comme nous l'avons vu, t. XII, p. 496, et t. XIII, p. 386, et est soumis à certaines règles en assistant aux saints offices. Nous lisons dans les rubriques du missel (part. I, tit. XVII, n. 2) que les personnes qui assistent à une messe basse demeurent à genoux pendant tout le temps de la messe, sauf celui de la lecture de l'évangile : « Circumstantes « autem in missis privatis semper genua flectunt, etiam tempore pas-

(1) Les points traités à la fin de la première partie de l'excellent ouvrage de M. l'abbé Bourbon ont été déjà suffisamment élucidés dans cette *Revue*.

« chali, præterquam dum legitur evangelium. » Telle est la règle à laquelle les fidèles doivent se soumettre toutes les fois que l'état de leur santé n'est pas pour eux un motif de dispense. Le texte du Cérémonial des évêques cité t. XII, p. 497 et les règles données dans le *Memoriale rituum* pour la manière de recevoir les cierges, les cendres, les rameaux et adorer la Croix le vendredi saint sont une preuve nouvelle de ce que nous venons d'avancer. De plus, il est, comme nous l'avons dit au même lieu, des laïques distingués auxquels on donne des places particulières ; ils peuvent être encensés à part et par conséquent sont eux-mêmes soumis à des règles liturgiques spéciales.

II. — *Division du personnel liturgique en plusieurs corps.*

La distinction de ces divers corps est clairement exprimée dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XVIII, n. 7 et 11). « Sunt diversa « corpora, seu chori ministrantium, dum divina res solemniter cele- « bratur ; primus siquidem chorus est assistentium et ministrantium « episcopo celebranti ; alter canonicorum in suis subsellis residen- « tium, alter magistratuum vel nobilium laicorum ; alter beneficiato- « rum et reliquorum clericorum.... Si episcopus non celebraret, sed « aliquis suffraganeus, vel alius episcopus, præsente ipso episcopo, « adhuc efficeretur alius chorus ministrantium celebranti. »

III. — *Conséquences de cette division dans l'ordre des cérémonies.*

Ces conséquences sont les suivantes.

Première règle. — Toutes les fois qu'un ministre se lève pour s'acquitter d'une cérémonie relative à sa fonction, les autres ministres se lèvent en même temps et demeurent debout jusqu'à ce que celui qui s'est levé se soit assis. Mais ceux qui sont dans les stalles ne se lèvent pas.

Cette règle est appuyée sur cette rubrique du Cérémonial des évêques (ibid. n. 8) : « Cum aliquis ex assistentibus episcopo surgit,

« facturus aliquid ad officium suæ assistentiæ pertinens, pariter et alii « coassistentes surgere debent, non tamen episcopus, et hi stare, do « nec illi sedent ; nec ideo tunc reliqui canonici in choro sedentes, « nec alii de choro surgunt, tanquam diversi chori. »

Deuxième règle. — Lorsqu'un membre du clergé qui se trouve dans les stalles du chœur se lève pour remplir une fonction appartenant au chœur, comme pour l'intonation d'une antienne, tous ceux qui font partie du même corps se lèvent en même temps que lui ; et avec eux tous les membres du clergé qui appartiennent à un corps inférieur.

Cette règle se trouve encore dans le Cérémonial des évêques (ibid. n. 9, et l. II, c. III, n. 8). « Similiter aliquo ex canonicis in choro « residentibus surgente ut aliquid faciat ad publicum et commune « chori officium spectans, puta cum intonatur antiphona, seu aliquid « simile, omnes alii canonici, ac etiam beneficiati et clerici ab utroque « latere chori assurgunt, præter prædictos, qui episcopo assistunt.... « Cum aliquis ex canonicis reassumpturus antiphonam surgit, pariter « omnes, tam canonici quam alii de clero surgunt, et illo sedente, « sedent. »

Nota. — Il faut bien remarquer ces paroles, *ab utroque latere chori*. Elles ont été ajoutées dans l'avant dernière édition du Cérémonial des évêques, donnée par ordre de Benoît XIII. S'il est d'usage qu'un seul côté se lève, on peut cependant s'y conformer suivant cette décision : « Omnes debere surgere præter hebdomadarium paratum, nisi « adsit consuetudo ut una pars tantum assurgat. » (Décret du 22 mars 1862, n° 5318, q. 2.)

Troisième règle. — Toutes les fois qu'un membre du clergé salue le chœur, tout ceux qui sont du même corps ou d'un corps inférieur lui rendent le salut. Ceux qui appartiennent à un corps supérieur ne le font pas.

Nous lisons dans le Cérémonial des évêques (ibid., n. 4 et 6) : « Si « autem quispiam canonicus superveniat, inchoato jam officio, vel « missa.... salutat canonicos et alios de choro circumstantes, tunc, « et non prius, ei assurgentes et eum resalutantes, et vadit ad locum « suum.... Mansionariis vero, seu beneficiatis et aliis de clero super-

« venientibus, ut supra, facta.... debita reverentia.... episcopo et « canonicis, nullus ex canonicis.... assurgat, sed tantummodo alii « mansionarii et clerici eorum æquales, vel inferiores. »

Quatrième règle. — Lorsqu'on encense le premier corps du clergé, tout le chœur est debout, et dès qu'on encense le deuxième corps, tous ceux qui font partie du premier corps s'asseyent, s'il n'y a pas d'autre motif de demeurer debout.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

Premier décret. — « Canonicos debere stare durante eorum thu- « rificatione; cæteros vero a principio ad finem. » (Décret du 20 nov. 1660, n. 2082, q. 8.)

Deuxième décret. — « Canonicos stare debere durante eorum « thurificatione, cæteros vero a principio ad finem thurificationis. » (Décret du 18 décembre 1660, n. 2083, q. 8).

Cinquième règle. — Tous ceux qui font partie d'un corps supérieur doivent être encensés et recevoir le baiser de paix avant ceux qui appartiennent à un corps inférieur. Les premiers sont encencés avec de plus grands honneurs et le baiser de paix se donne au premier de chaque ordre.

Le Cérémonial des évêques règle ainsi l'ordre de l'encensement (l. I, c. XXIII, n. 29 et 32 ; l. II, c. III, n. 12) : « Thurificantur... « dignitates et canonici secundum eorum ordinem ; videlicet primo « dignitates, deinde canonici presbyteri, tum diaconi, mox subdiaconi, « si præbendæ sunt distinctæ.... Thurificantur dignitates et canonici « duplici ductu ; inferiores, unico ductu.... Thuriferarius, vel ultimus « ex assistentibus.... thurificat omnes canonicos ordine suo cum re- « verentiis ante et post, duplici ductu, deinde cæteros de choro unico « ductu, primo tantum in ordine capite inclinato. » Pour le baiser de paix il est dit (ibid., c. XXIV, n. 3 et 6) : « Ordo autem erit prout... « de thuris ministratione dictum fuit.... Regulare est, ut pax detur « primo cujusque ordinis, videlicet primo ex canonicis presbyteris, « primo ex canonicis diaconis et primo ex canonicis subdiaconis, ubi « distinctæ sunt præbendæ ; vel ubi præbendæ non sunt distinctæ, « primo ab utroque latere stanti. »

La S. C. des rites a confirmé cette règle par le décret suivant. — *Question.* — « In eadem ecclesia (Placentina) ex vetustissima consue-
« tudine chorus incensatur hoc modo, videlicet : primo dignitates, et
« canonici ex una parte sedentes in eminentioribus stallis, et secundo
« loco immediate mansionarii, et præbendarii sedentes ab eadem
« parte in stallis inferioribus ante præfatas dignitates, et canonicos ;
« et idem fit mox ab alia parte. Qui ritus servatur etiam in danda
« pace, et sic miscentur et confunduntur dignitates et canonici cum
« mansionariis et præbendariis. Quæritur an sit inhærendum hujus
« modi consuetudini, an vero incensum et pax prius debeat dari
« dignitatibus et canonicis, et capitulo universo ab utraque parte im-
« mediate, et deinde separatim successive mansionariis et præbenda-
« riis ? — *Réponse.* — « Licet vetustissima sit consuetudo in ecclesia
« Placentina circa thurificationem, tamen videtur moderanda, ita ut
« dignitates et canonici omnes prius thurificentur, et pacis osculum
« accipiant, quam mansionarii Prius enim digniores, et postea minus
« digni thurificandi sunt ; et ideo recte fit, si prius dignitates et cano-
« nici ab una parte chori successive thurificentur, deinde aliæ digni-
« tates, et canonici ab alia parte, et postea mansionarii ab una parte,
« et demum præbendarii ab alia parte chori sedentes, et ita omnino
« videtur servandum, non obstante quacumque consuetudine in con-
« trarium. » (Décret du 23 juin 1607, n° 351, q. 3.)

Nota. 1° La même distinction doit s'observer pour l'aspersion de l'eau bénite, comme l'observent les auteurs, quoique dans le Cérémonial des évêques il soit simplement dit : « Canonicus vel alius celebra-
« tarus... asperget... canonicos, beneficiarios et clericos ex utraque
« parte chori. » Catalani s'exprime ainsi à ce sujet : « Accedens ad cho-
« rum, sigillatim canonicos asperget cum inclinatione ante et post,
« ad majorem eorum venerationem... Reliquos de choro asperget
« celebrans sine mora et plures simul quasi in circulum et non unum
« post alium. »

2° On observe aussi, pour l'ordre de l'encensement, une distinction entre les prêtres et les élèves du séminaire : ceux-ci sont toujours encensés plusieurs à la fois, suivant cette décision. *Question :*

« An seminarii episcopalis alumni choro assistentes cotta induti thuri-
« ficandi sint ? » *Réponse* : « Incensandos esse per modum unius. »
(Décret du 3 août 1839. n° 4857. q. 4.)

IV. — *Conditions dans lesquelles doivent être les membres du clergé pour appartenir à un corps supérieur.*

Les textes cités du Cérémonial des évêques et les décrets que nous avons rapportés devront nous servir de guide pour résoudre cette question. D'après la règle générale rapportée au n° II, les membres du clergé se divisent en trois corps ou au plus en quatre : 1° les assistants de l'évêque, s'il est présent ; 2° les assistants du célébrant ; 3° les dignités et les chanoines ; 4° les autres membres du clergé. L'évêque et le célébrant sont censés former un corps séparé, les dignités et les chanoines, qui ne paraissent pas former plusieurs corps, se divisent cependant entre eux, et aussi les chanoines, s'il y a distinction d'ordres. Enfin les autres membres du clergé peuvent aussi être divisés en prêtres et clercs. Nous ne parlerons pas ici des autres personnages de distinction, comme seraient des évêques et prélats assistant au chœur. Les auteurs accordent encore des honneurs spéciaux au supérieur de l'église.

Telles sont les seules distinctions que l'on peut admettre entre les membres du clergé, et tous ceux qui ne sont pas ici mentionnés ne peuvent prétendre à une distinction spéciale les uns vis-à-vis des autres. Les questions qui nous ont été posées depuis quelque temps déjà sur ce point seront la matière du n° suivant, et leur solution jettera du jour sur la manière dont on doit entendre cette distinction et les priviléges qui peuvent en résulter.

V. — *Solution de quelques difficultés relatives à cette distinction.*

On nous a demandé la solution des points suivants : 1° Quand il y a distinction d'ordres dans le chapitre, peut-on considérer chacun de ces divers ordres comme formant un corps à part ? 2° Les prêtres et

les clercs peuvent-ils être regardés comme deux corps distincts ? 3° Des prêtres constitués en dignité sont-ils un corps supérieur aux autres prêtres ? 4° Les laïques suppléant le clergé sont-ils un corps inférieur aux prêtres et aux clercs ?

1° Le texte du cérémonial des évêques rapporté au n° II paraît devoir suffire pour donner la solution de la première difficulté. On y expose le principe général au sujet de la division des membres du clergé en plusieurs corps, et ici on range tous les chanoines en un seul. De plus, comme nous l'avons vu au n° III, deuxième et troisième règles, toutes les fois qu'un chanoine se lève pour annoncer une antienne, tous les autres chanoines se lèvent ; tous aussi rendent le salut à un chanoine qui saluerait le chœur. La distinction des divers ordres de chanoines paraît, il est vrai, devoir être observée dans l'ordre de l'encensement, si l'on s'en tient au texte cité à l'appui de la quatrième règle ; cependant on n'y voit pas clairement condamné l'usage d'encenser toutes les dignités et tous les chanoines d'un côté, puis toutes les dignités et tous les chanoines de l'autre, et le décret du 23 juin 1607, rapporté à l'appui de la même règle, autorise cette pratique. Le cérémonial est plus explicite pour le baiser de paix, qui se donne au premier de chaque ordre. Mais si cette distinction partielle suffisait pour constituer des corps spéciaux, il faudrait modifier le texte du Cérémonial des évêques déjà cité (l. I, c. XVIII, n. 7) : « Primus chorus... « alter canonicorum... alter beneficiatorum et reliquorum clericorum. »

2° Notre auteur enseigne que le prêtre et les clercs peuvent être considérés comme formant deux corps distincts, dans un chœur où il n'y a pas de chanoines revêtus de leurs insignes. Il appuie sa doctrine sur celle du Manuel des cérémonies romaines. Cet ouvrage ne fait pas autorité, comme nous l'avons vu. On peut, ce semble, admettre le principe de notre auteur, mais en l'appuyant d'abord sur la distinction relative à l'encensement prescrite par le décret du 3 août 1839 cité à la fin du n° II et aussi sur la dignité sacerdotale : « Sacerdotem oportet praeesse. » (Pont. *de Ord. Presb.*) Mais ceci ne doit pas s'étendre aux autres ordres ; et au chœur, les diacres n'ont autre chose que la préséance sur les clercs inférieurs. Ajoutons que les prêtres eux-mêmes n'y

remplissent d'autre fonction que celle de clercs. On ne pourrait pas soutenir comme règle préceptive celle de les encenser ou asperger tous avant d'encenser et asperger les clercs, ni contraindre le sous-diacre à donner le baiser de paix au premier clerc, qui pourrait le recevoir du dernier prêtre. Il convient, sans doute, de faire autrement, et la distinction dans le mode d'asperger et d'encenser les prêtres indique assez la convenance de ne pas commencer l'aspersion et l'encensement des clercs avant que tous les prêtres aient été aspergés ou encensés; mais c'est une simple convenance et non une règle obligatoire. De même, si à raison de la position des stalles, il est difficile au sous diacre de donner le baiser de paix au premier clerc, c'est une raison bien suffisante pour que celui-ci le reçoive du dernier prêtre. Nous concluons de là les règles suivantes.

1° Dans le sens stricte des rubriques, les clercs et les prêtres appartiennent au même corps. 2° Dans un sens plus large, ils peuvent former deux corps séparés, et rien ne paraît s'opposer à ce que les prêtres jouissent vis-à-vis des clercs, des priviléges que possèdent les chanoines par rapport aux bénéficiers. 3° Les priviléges qui appartiendront alors aux prêtres seront de rester assis lorsqu'un clerc entonnera une antienne ; de ne pas rendre le salut aux clercs qui saluent le chœur, d'être encensés ou aspergés individuellement et avant tous les clercs, de pouvoir ne pas transmettre aux clercs le baiser de paix, et s'asseoir pendant l'ensencement des clercs s'il n'y a pas d'autre raison de se tenir debout. Aucun auteur n'accorde aux prêtres le privilége d'être encensés aux vêpres avant les assistants en chape. C'est aussi, comme on le sait, le privilége spécial des chanoines et des prélats de ne pas faire la génuflexion à la croix et de rester debout à certains moments où les autres membres du clergé sont à genoux.

2° Rien ne peut autoriser une distinction de corps entre les prêtres assistants à l'office. S'il pouvait en avoir une, ce serait en faveur de l'officiant ; or celui-ci doit se lever comme les autres quand un membre du clergé appartenant à son corps entonne une antienne, s'il n'est pas revêtu de la chape, suivant cette décision. *Question.* « An hebdo-« madarius et cæteri omnes in choro teneantur surgere, quando a ca-

« nonicis, dignitatibus et presbyteris intonantur antiphonæ? » *Réponse.* « Omnes debere surgere præter hebdomadarium paratum. » (Décret du 3 août 1663, n. 2248, q. 1.) Le supérieur de l'église ne paraît donc jouir d'aucun privilége à cet égard s'il n'est pas constitué dans une dignité qui puisse l'autoriser, comme serait un droit de préséance sur des personnes appartenant à un corps supérieur. Tous les prêtres seront donc aspergés et encensés avec les mêmes cérémonies et recevront la paix de la même manière ; tous se lèveront quand l'un d'eux entonnera une antienne ; tous rendront le salut à un prêtre entrant au chœur, ou à un ministre revêtu d'ornements sacrés. On ne peut admettre à cet égard aucune exception, sinon pour le supérieur de l'église, mais suivant certaines conditions, comme nous venons de le dire, et si le supérieur de l'église est absent, les priviléges dont il peut jouir n'appartiennent pas à celui qui le remplace.

4° Nous croyons devoir affirmer, comme d'ailleurs M. Bourbon l'enseigne positivement un peu plus bas, que les laïques qui suppléent le clergé forment un corps inférieur aux prêtres et aux clercs. De même qu'ils ne participent pas à tous les priviléges des clercs, de même ils ne peuvent pas participer à tous les honneurs qui sont rendus à ceux-ci. On peut admettre, par conséquent, qu'ils ne reçoivent pas le baiser de paix, qu'ils ne sont jamais encensés individuellement, qu'aucun clerc ne se lève quand ils entonnent une antienne, etc.

P. R.

NÉCROLOGIE.

—

M. ROUSSEAU-LEROY.

—

Nous venons d'éprouver une perte bien douloureuse. M. Rousseau-Leroy, éditeur-gérant de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, a succombé, le 25 juin, par suite d'un mal terrible qui depuis plusieurs années minait sa vigoureuse constitution. M. Rousseau n'était âgé que de trente-cinq ans. Doué d'une rare énergie, il est resté jusqu'au bout sur la brèche. Cette activité qui ne se ralentissait point, cette force d'âme qui surmontait la souffrance entretenait chez ses amis et ses proches des illusions qui devaient recevoir bientôt un cruel démenti. Sa mort est venue les surprendre comme un coup de foudre. Le mal cependant avait redoublé ses atteintes, mais on ne pouvait croire à une crise suprême. Le malade était aussi dans l'illusion. Retenu depuis quelque temps dans sa chambre, il voulut y recevoir la sainte communion, sans penser que ce serait son Viatique. Il la reçut avec des élans de foi et d'amour qui firent l'admiration du prêtre chargé de lui procurer ce secours divin.

A partir de ce moment, le déclin fut visible : l'oppression augmenta d'une manière effrayante, la fièvre amena le délire ; on se hâta de lui faire administrer l'Extrême-Onction. M. Rousseau parut se ranimer par la ferveur de sa foi. Il recouvra sa lucidité d'esprit et il eut assez de force pour répondre lui-même aux prières de l'Église. Quelques heures plus tard, il paraissait devant Dieu.

Nous avons la ferme confiance qu'il y parut pour recevoir une sentence favorable, car sa vie a été celle d'un honnête homme et d'un

chrétien, et sa mort a été la digne conclusion d'une existence si bien employée. Ce qui frappait le plus dans M. Rousseau, c'était la franchise et la loyauté de son caractère, c'était la droiture de son âme, qui ne connaissait ni les petits détours de la ruse, ni les accommodements et les tergiversations de la faiblesse, ni les défaillances du respect humain.

Au milieu de ses labeurs si divers, M. Rousseau s'était attaché de préférence à la *Revue des Sciences ecclésiastiques* : il en avait fait son œuvre, une œuvre de zèle et non de spéculation commerciale. Il comprenait à merveille l'influence que peut exercer une publication de ce genre. Tout son bonheur était de contribuer au bien qui devait en résulter pour l'Église de Dieu. Il se préoccupait avec nous des moyens d'assurer la stabilité de la *Revue*, et de lui conserver, à travers les éventualités de l'avenir, une direction sûre et indépendante. Toutes les mesures nécessaires étaient prises depuis longtemps quand il plut à Dieu de l'appeler à lui.

Les regrets sympathiques de ses concitoyens ont accompagné M. Rousseau à sa dernière demeure. Les prières de ses amis ne lui manqueront pas davantage, et nous avons la confiance que les lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* ne lui refuseront pas de leur côté ce pieux tribut.

E. Hautcœur.

CHRONIQUE.

1. Le Concile est la grande préoccupation du moment. Quelques uns voudraient dès à présent connaître le programme de ses travaux, et s'étonnent du secret dont on entoure les études préliminaires faites par ordre du souverain Pontife. Ils oublient que jamais Concile œcuménique n'eut un programme arrêté d'avance ; que Pie IX a fait consulter les évêques sur les questions disciplinaires les plus importantes et les plus actuelles, et qu'il les a associés ainsi dans la mesure du possible aux travaux préparatoires ; que ces travaux enfin leur seront communiqués

en temps utile, et qu'il y aurait de graves inconvénients à les livrer d'avance aux indiscrétions des journaux.

2. On a soulevé de nouveau, à propos du Concile, les questions relatives à l'autorité doctrinale du souverain Pontife, et l'on a débité à ce sujet, dans les journaux et ailleurs, des choses très-inexactes. Les hommes du monde, même les plus instruits, ne sont pas forts aujourd'hui sur le catéchisme. Mgr Dechamps, l'illustre apologiste, a écrit pour leur usage une dissertation intitulée : *L'Infaillibilité et le Concile général* (Paris, Magnin; Malines, H. Dessain, 8° de 186 pp., 1re-5e édition). Le nombre d'exemplaires vendu en quelques jours et les tirages qu'il a fallu multiplier, montrent que cet opuscule est parfaitement accueilli. Il est, en effet, très-remarquable, comme tout ce qui est sorti de la plume de Mgr Dechamps, et les esprits sérieux, qui cherchent la vérité de bonne foi, le liront avec autant de satisfaction que de profit.

3. Mgr Plantier, que l'on est habitué à entendre dans toutes les grandes circonstances, vient de publier un ouvrage qui a pour titre : *Les Conciles généraux*. Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Nîmes sur les Conciles généraux, à l'occasion de celui convoqué par S. S. Pie IX pour le 8 décembre 1869. (Paris, V. Palmé, 1869. In-12 de 237 pp.) Quels furent, dans le passé, les bienfaits et les gloires des Conciles œcuméniques? — Quelles espérances est-il permis de rattacher à celui qui doit s'ouvrir le 8 décembre prochain? — Tels sont les deux points que l'auteur a traités avec sa supériorité ordinaire.

4. Nous ne pouvons mieux faire connaître l'opuscule du R. P. de Boylesve : *Le Concile et les Conciles* (in 32, 26 pp., Paris, Bouquerel), qu'en reproduisant ce court avant-propos : « Il nous a paru opportun, « à l'occasion du prochain Concile, d'offrir aux fidèles quelques notions « courtes, exactes, précises sur ces assemblées solennelles, et de ré- « pondre à une double question qui se présente naturellement : Qu'est-ce « qu'un Concile? Quels sont les Conciles qui ont eu lieu jusqu'ici? Les « livres savants ne manquent pas sur ce sujet, mais ils ne sont pas à la « portée de tous. Ayant donc trouvé la réponse à ces deux questions « dans un petit ouvrage latin (1) fort peu connu et très-difficile à se « procurer, nous avons traduit l'extrait que nous publions et auquel nous avons très-peu ajouté et très-peu changé. ».

E. HAUTCŒUR.

(1) *Tirocinium theologicum, auctore Balthasare Francolino, societatis Jesu theologo*. Mediolani, 1714.

TABLE DES MATIÈRES.

—

Pages.

MARIE, MÈRE DE GRACE, par le R. P. H. MONTROUZIER, S. J. . . 5
DESCARTES ET SON INFLUENCE SUR LA PHILOSOPHIE MODERNE (6e, 7e, 8e, 9e articles), par M. l'abbé C. DELEAU. . 25, 97, 297, 386
DU POUVOIR SOUVERAIN DANS L'ÉGLISE (2e, 3e, 4e et 5e articles), par M. l'abbé E. GRANDCLAUDE. 42, 122, 317, 515
NOTE SUR L'ACCENTUATION LATINE, par M. l'abbé J. DIDIOT. . . 52
AUTORITÉ DES ORDINAIRES DANS LES CONGRÉGATIONS A VOEUX SIMPLES, par M. l'abbé CRAISSON. 58
ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES (13e, 14e et 15e articles), par M. l'abbé VILMAIN. 130, 214, 414
UNE BROCHURE GALLICANE, par M. l'abbé GRANDCLAUDE. 145
DES PROGRÈS DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE (1er article), par M. l'abbé J. DIDIOT. 195
SAINT BONAVENTURE ET SES FAUX ADMIRATEURS (6e article), par M. l'abbé CONTESTIN. 221
OBSERVATIONS SUR LES INSTITUTIONS CANONIQUES DE Mgr VECCHIOTTI, par M. l'abbé BOUIX. 255
M. L'ABBÉ LE HIR, par M. l'abbé L.-C. LAUDE. 276
LE BLASPHÈME, par M. l'abbé PRÉVOST. 330
CONDITION DES COMMUNAUTÉS A VOEUX SIMPLES VIS-A-VIS DES CURÉS DE PAROISSE, par M. l'abbé CRAISSON. 350
COUP D'ŒIL SUR LES SCIENCES ET SUR LES ARTS (1er et 2e article), par le R. P. MARIN DE BOYLESVE, S. J. 425, 552
CAS SPÉCIAL DE SÉPULTURE, par M. l'abbé CRAISSON. 448
LE CONCILE DE CONSTANCE ET LES ORIGINES DU GALLICANISME, par M. l'abbé CORBLET. 481
CONFESSEURS DES RELIGIEUSES (1er article), par le R. P. MONTROUZIER, S. J. 515
JURISPRUDENCE CANONIQUE. 358, 442
QUESTIONS LITURGIQUES, par M. l'abbé P. R. 75, 150, 170, 291, 453, 465, 561
LETTRES APOSTOLIQUES DE N. S. P. LE PAPE PIE IX 470
BREF DE S. S. PIE IX A M. GERIN. 286
CORRESPONDANCE. 75, 368, 477
DÉCISIONS DE LA S. C. DES RITES. 172, 287
— DE LA S. PÉNITENCERIE. 475
— DE LA S. C. DU CONCILE. 476
STATISTIQUE RELIGIEUSE 79
BIBLIOGRAPHIE. 81, 86, 176
CHRONIQUE. 92, 187, 294, 381, 478, 571

TABLE ALPHABÉTIQUE.

—

ACCENTUATION (de l') latine, 52.

ARTS. — V. *Sciences.*

BLASPHÈME (du), 330 ss. — Définition, 331. — Diverses espèces de blasphème, 337. — Faut-il une intention pour blasphémer? 342.

BONAVENTURE (Saint) et ses faux admirateurs, 221. (V. la table du tome précédent). — Philosophie de saint Bonaventure, 221.

BONHOMME (l'abbé). — *Annales de la sainteté*, 295, 480.

BOURBON — *Introduction aux cérémonies romaines*, 450, 453.

BOYLESVE (le R. P.). — *Le Concile et les Conciles*, 572.

CARLES (l'abbé). — *Histoire du saint Suaire de Cadouin*, 480.

CHAPE. — Son usage, 453.

CHAPITRES. — Leurs exemptions pour l'administration des sacrements et la sépulture de leurs membres, 362.

CHEVALIER. (l'abbé). — *De l'usage de la cire*, 190.

CLOCHE. — Nécessité d'un indult apostolique pour en faire la bénédiction, 170.

CONCILE.— Du droit de siéger dans les conciles œcuméniques, 42 ss., 317 ss. (V. la table du tome précédent).— Preuves extrinsèques de l'opinion qui refuse aux évêques titulaires le droit de siéger dans les Conciles, 47. — Prérogatives du pouvoir souverain dans l'Eglise, 122. — De l'infaillibilité, 317. — Conditions requises pour une définition *ex cathedra*, 515. — Concile de Constance, ses affinités avec le gallicanisme, 481; — valeur de ses décrets, 510. — Le Concile œcuménique de 1869, 92, 187, 294, 296, 571. — V. *Boylesve, Dechamps, Jubilé, Ketteler, Levizzani, Plantier, Tizzani, Upalgaz.*

COUTURIER. — *Vie du P. Marie-Séraphin*, 95.

CURÉS. — V. *Religieux*

DECHAMPS (Mgr). — *La grande erreur de notre temps*, 192. — *L'infaillibilité et le Concile général*, 572.

DESCARTES et son influence sur la philosophie moderne, 23 ss., 297 ss., 385 ss. (V. la table du tome précédent). — Rationalisme et traditionalisme, 23. — Historique du traditionalisme, 26 — Réfutation du traditionalisme, 29. — Examen de ses arguments, 97.— Foi et raison, 297, 386.— De la foi, 301.— Nature et excellence de la théologie, 306. — Rapports de la théologie avec la philosophie. 310, 385. — Conclusion. 414.

DESPLANQUE. — *Cartulaire du Nord de la France*, 191.

ÉTOLE. — De son usage, 450, 465.

ÉVANGILES (Étude critique sur les), 131 ss., 214 ss., 414 ss. (V. la table du tome précéd.). — Difficultés soulevées contre le quatrième évangile, 131, 214. — Du prétendu pétrinisme de saint Matthieu et du paulinisme de saint Luc, 414.

ÉVÊQUES titulaires. — Peuvent-ils siéger dans les Conciles? 42.

FOI et raison. — V. *Descartes*.

GALLICANISME. — Ses origines à Constance, 481. — Une brochure gallicane, 145. — V. *Gérin*.

GAUME (Mgr). — *La vie n'est pas la vie*, 383.

GÉRIN. — *Recherches hist. sur l'assemblée de* 1682, 81, 286.

GRATRY (l'abbé). — *Lettres sur la religion*, 383.

HAGEMAN (le docteur Georges). — *Logique et Noëtique*, 195.

HATZFELD. — *Imitation de Jésus-Christ* traduction inédite du XVIIe siècle, 191.

HÉFÉLÉ (le docteur). — *Histoire des Conciles*, 294.

HILAIRE DE PARIS (le P.). — *Theologia universalis*, 385.

HONORAIRES. — Décision de la S. C. du Concile sur les honoraires des messes (retenue en faveur d'une bonne œuvre), 476. — Obligation, pour ceux qui reçoivent un honoraire, de prendre part à l'office, 366, 442.

HURTER (le P.). — Collection d'opuscules des Pères de l'Église, 479.

INDEX. — Livres mis à l'Index, 187, 382.

JEANJACQUOT (le R. P.). — *Coopération de la T.-S. Vierge à l'œuvre de la Rédemption*, 6.

JUBILÉ. — Lettres apostoliques de N. S. P. le Pape Pie IX, 470.

KETTELER (Mgr de). — *Le Concile œcuménique*, 478.

KLEUTGEN (le P.). — *La Philosophie scolastique*, 383.

LE CAMUS (l'abbé). — *Prép. exégétique à la vie de N.-S. J.-C.*, 86.

LE HIR (l'abbé). — Sa biographie, ses travaux exégétiques, 276.

LEROY. — *Philosophie chrétienne de l'histoire*, 480.

LEVIZZANI CIRELLI. — *Sul concilio ecumenico*, 479.

LIBERATORE (le P.). — *Compendium logicæ et metaphysicæ*, 200.

LITURGIE. — Des motets et oraisons pendant les saluts de l'octave du Saint-Sacrement, 75. — De la tunique et de la dalmatique, 74. — Ornements de couleur jaune, ornements en drap d'or, burettes en argent, 287. — Messe célébrée dans une église étrangère, 188. — Règles à suivre quand le 25 avril tombe un dimanche, 29. — Des cierges devant le Saint-Sacrement, 292. — Des fêtes dont la solennité est remise au dimanche suivant, *ibid.* — Du personnel liturgique, sa division, règles à observer au chœur, 561. — *Solutions théologiques et liturgiques*, 295. — V. *Chape*, *Chevalier*, *Cloche*, *Etole*, *Marette*, *Semaine sainte*, *Sépulture*.

MARETTE (l'abbé). — *Questions lit. sur la Passion et les litanies*, 190.

MARIAGE. — De l'exécution des dispenses matrimoniales, 475.

MARIE, mère de grâce, 5 ss. — Témoignage de la tradition, 11 ; de la liturgie, 15. — De la maternité de l'Eglise, 19. — Réflexions de Suarez et de Bourdaloue, 21.

MAUREL (le P.). — *L'Eglise et le souverain Pontife*, 94.

MESSES. — V. *Honoraires, Liturgie.*

NILLES (le R. P.). — *De rat. festorum SS. Cordis Jesu etc.*, 479.

PALLARD (l'abbé). — *Recueil d'indulgences*, 384. — *Les ministères ecclésiastiques du Saint-Siége*, ibid.

PAPE. — Son pouvoir, son infaillibilité. V. *Concile.*

PHILOSOPHIE. — Des progrès de la philosophie scolastique, 193 ss. V. *Bonaventure, Descartes, Hageman, Kleutgen, Liberatore, Roaldès, Rutten, Sciences.*

PLANTIER (Mgr). — *Les Conciles généraux*, 572.

RATIONALISME. — V. *Descartes.*

RÉAUME (l'abbé). — *Histoire de Bossuet*, 295.

RÉDEMPTORISTES. — Statistique de leur Congrégation, 79.

RELIGIEUX. — Autorité des ordinaires dans les congrégations à vœux simples, 58. — Condition des communautés à vœux simples vis-à-vis des curés de paroisse, 350 — Question des vœux simples et des vœux solennels, 368. — Des confesseurs de religieuses, 545. — Du confesseur extraordinaire, 552. — V. *Rédemptoristes.*

ROALDÈS (Antonin de). — *Les penseurs du jour et Aristote*, 203. — *Traité des êtres substantiels*, 207.

RUTTEN (l'abbé). — *Ethicæ, seu Philosophiæ moralis Elementa*, 296.

SCIENCES. — Coup d'œil sur les sciences et sur les arts, 425 ss. — Philosophie, 426. — Histoire, 428. — Théologie, 437. — Poésie, 532. — Eloquence, 541.

SEMAINE SAINTE. — Du reposoir du Jeudi saint, 170.

SÉPULTURE. — Questions relatives à la sépulture, 358, 442, 448. — V. *Chapitre.*

SYLLABUS. — Autorité doctrinale du *Syllabus*, 75.

TIZZANI. — *Les Conciles généraux*, 478.

TRADITIONALISME. — V. *Descartes.*

UPALGAZ (l'abbé d'). — *L'Eglise, le Pape et le Concile œcuménique*, 145.

VECCHIOTTI (Mgr). — Ses institutions canoniques, 255.

VŒUX. — V. *Religieux.*

WETZER et WELTE. — *Dictionnaire encyclopédique*, 176.

Arras. — Typ. Ve ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 30 Julii 1869.

† J.-B.-J., *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous le patronage de Mgr PARISIS.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia.

DEUXIÈME SÉRIE. — TOME X^e

(XXe de la Collection.)

ARRAS

BUREAUX DE LA REVUE

Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR

rue des Onze-Mille-Vierges

PARIS

LIBRAIRIE ST-GERMAIN-DES-PRÉS

CHEZ M. PUTOIS-CRETTÉ

rue de l'Abbaye-St-Germain, 13.

1869

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE.

Poscia tra esse un lume si schiari.
(*Parad.*, c. XXV, v. 100.)

Dans son extase poétique, Dante a vu le disciple bien-aimé, le docteur et le type de la charité, se détacher des cercles lumineux des élus pour unir ses chants d'amour aux harmonies de Pierre et de Jacques, les maîtres et modèles de la foi et de l'espérance. Il a vu Béatrice, et sous ses traits symboliques, la théologie chrétienne, contemplant d'un regard immobile ce groupe mystérieux d'apôtres, et disant : « C'est celui-ci qui reposa sur la poitrine de notre « divin Pélican ; c'est celui-ci qui fut choisi du haut de la « croix pour le grand office à remplir auprès de Marie ». Ainsi parla-t-elle sans détourner ses yeux de la gloire qui environnait saint Jean ; mais le poète voulant lui-même considérer l'évangéliste, se sentit aveuglé, « comme celui « qui prétend voir le soleil et qui dès lors cesse de voir ».

Non, la sainte théologie ne peut s'arracher à la contemplation et à l'étude de Jean le théologien. Elle est toujours ramenée et enchaînée à cet objet par l'invincible attrait du vrai, du beau et du bien éternels ; et, lorsque guidé par cette douce Béatrice, on voit soudain apparaître au milieu

du ciel la grande figure de l'Apôtre de l'amour, on est tout aussitôt charmé, éperdu, aveuglé. Un de nos meilleurs écrivains eut naguère cette vision, à Rome, le jour du jeudi saint et dans la basilique de Latran :

« C'était la première fois que je visitais le sanctuaire du bien-aimé disciple. Quelques rares fidèles y priaient çà et là sur le pavé de marbre. Les chanoines y célébraient avec solennité la messe du jour. A côté de l'autel, enchâssée dans l'or et entourée de lumières, une table de bois était exposée aux hommages. On me dit que c'était la table où le Seigneur s'était assis, à côté de saint Jean, dans sa dernière cène. Un diacre lut l'Évangile : c'était celui où Jean dit que « Jésus ayant aimé les siens qui étaient dans le « monde, il les aima jusqu'à la fin ». Le prêtre consacra l'hostie : j'adorai le même Jésus qui avait reçu la tête de saint Jean sur cette poitrine où trouvent l'unique repos toutes les têtes languissantes et tous les cœurs brisés. Douze grandes statues de marbre blanc étaient dressées au-dessus de la nef sacrée : c'étaient les images de ceux qui avaient communié à côté de saint Jean. Tout le cénacle était là, magnifique et immense, ainsi que le Seigneur avait jadis demandé à Jean de le préparer : *Cœnaculum grande, cœnaculum stratum.* L'apôtre était partout, et, tandis que son temple le ressuscitait dans ses joies, au dehors, au contraire, c'était de toutes parts l'image de ses douleurs. A deux pas, les degrés de la *Scala Santa* rappelaient le prétoire ; Sainte-Croix de Jérusalem faisait se souvenir du Calvaire ; et près de là, au premier plan de cette campagne romaine, sereine et solennelle, s'ouvrait la porte Latine, où le disciple avait eu l'honneur de souffrir pour Dieu sans avoir obtenu le bonheur de mourir. Qui n'a eu dans sa vie de ces heures bénies où l'on se sent sous l'action et comme dans l'attraction d'un être qui vous domine, d'une pensée qui subjugue ? J'étais sous le charme de saint Jean ; et ce

fut à la lumière de ce lieu et de ce jour que la physionomie céleste de l'apôtre s'anima devant moi pour la première fois. Je croyais le voir, le sentir ; et, comme j'avais aussi le désir de l'entendre, je pris son Évangile, et j'entrai dans le cloître de Saint-Jean de Latran, afin de m'entretenir silencieusement avec lui.... J'eus là une demi-journée dont je prie le Ciel de me garder éternellement le souvenir, et le soir même, j'écrivais à mes amis de France que, si Dieu me donnait la force, je serais heureux d'essayer une histoire de saint Jean, et de revenir un jour en déposer l'hommage au même lieu. »

Je viens de lire cette histoire [1] ; et ces pages écrites d'un style émouvant et pur m'ont révélé, je puis le dire, l'apôtre, l'évangéliste, l'évêque, le fils adoptif de Marie, l'ami du cœur de Jésus : *Tra esse un lume si schiari*. C'est l'œuvre de Béatrice. Quelle sera la mienne ? Le regard fixé sur cette physionomie céleste, essaierai-je d'en peindre la majesté suave et la virginale beauté ? Mais « une sorte de reflet de la divine face de son Maître adorable est resté sur ses traits ; c'est le perpétuel objet de la contemplation des saints ; c'est aussi le sujet du désespoir de ceux qui les veulent reproduire en une image fidèle. » Réduire aux dimensions d'une simple miniature le puissant et large tableau que M. l'abbé Louis Baunard nous a dévoilé, ce sera mon humble tâche. Malheureusement, je ne pourrai montrer ni ces horizons du monde antique où la vie de saint Jean est comme encadrée, ni ces détails intimes qui lui donnent un caractère si vrai et un relief si frappant, ni enfin ces rayons du soleil de l'Orient et surtout de l'éternel soleil de justice qui l'inondent de tant de lumière et de chaleur.

(1) *L'apôtre saint Jean*, par M. l'abbé L. Baunard, chanoine honoraire d'Orléans, docteur en théologie, docteur ès-lettres, 1 vol. in-8° de XXIII-513 pp. Paris, Poussielgue, 1869. C'est à ce livre que nous empruntons toutes les citations dont nous ne marquons pas spécialement la source. — Sur un précédent ouvrage de M. Baunard, voyez cette *Revue*, n° de juin 1866 : *Le scepticisme contemporain*.

I.

Les ténèbres n'ont pas compris la splendeur du Verbe; elles n'ont pas mieux compris, elles n'ont pas mieux reçu son témoin le plus autorisé. Elles l'ignorent, elles l'obscurcissent, souvent elles le nient. « On ne se doute pas de l'effroyable confusion qui règne chez les esprits, même les plus cultivés, sur les origines saintes de la mère-patrie dont ils se disent les fils. Pour eux, en très-grand nombre, les saint Pierre, les saint Paul et les saint Jean, perdus dans une sorte d'auréole légendaire, apparaissent comme les héros d'une mythologie qui a précédé l'ère de l'histoire positive. Jean en particulier est demeuré sous le nuage. Pour les uns, Jean l'apôtre n'est pas la même personne que Jean l'évangéliste. Pour les autres, l'évangéliste se distingue absolument du prophète de l'Apocalypse. N'en trouverait-on pas chez qui le fils de Zébédée s'identifie avec le fils de Zacharie? Mais combien qui le connaissent, qui le suivent dans l'Évangile, mais qui perdent sa trace quand il est à Éphèse, et pour qui un demi-siècle de cette existence si divinement belle disparaît dans la brume d'une vague tradition où ils ne distinguent rien? »

La fausse théologie nous le représente comme l'auteur d'une gnose plus subtile et plus mystique sans doute que celle de Cérinthe ou de Valentin, mais aussi éloignée de l'enseignement réel de Jésus et de ses trois premiers historiens, les synoptiques. Il serait le successeur de Platon, de l'Académie et de Philon ; l'introducteur habile de leurs idées, de leur *logos*, de leur méthode contemplative, dans la dogmatique chrétienne. On ne devrait douter ni de son antagonisme secret mais énergique contre Pierre le judaïsant et Paul le citoyen et apôtre romain, ni de ses efforts pour imprimer au christianisme naissant une direction mystique et métaphysique.

La critique moderne ajoute que le quatrième évangile perd toute autorité si l'on veut bien considérer son originalité, ses tendances philosophiques, ses longs discours, le caractère et les desseins qu'il prête à Jésus ; que les épîtres de saint Jean sont loin de résister à l'épreuve de la libre exégèse, et que l'Apocalypse n'est pas ce qu'un vain peuple pense, l'authentique récit des visions, des prophéties, des suprêmes aspirations du plus aimé et du plus sublime disciple.

Au milieu des siens, saint Jean n'est point parfaitement connu. Les fidèles ne voient guère en lui que l'apôtre de la sainte dilection, l'évangéliste du divin Agneau si doux et si tendre, le témoin de la transfiguration, le communiant qui reposa sur le cœur de son Maître, l'hôte virginal de Marie, l'extatique et poétique exilé de Patmos, enfin ce noble vieillard d'Éphèse qui recherche l'enfant prodigue, caresse naïvement une colombe et répète jusqu'au dernier instant de sa vie : « Aimez-vous les uns les autres ! » Or ce n'est pas là saint Jean tout entier ; c'est une des notes de la lyre, mais non l'accord complet où se trouve la véritable beauté.

Les arts, l'art chrétien lui-même n'ont pas épargné davantage ce type de sagesse et de charité. La peinture et la sculpture ont souvent diminué l'aigle et abaissé le « fils du tonnerre », en lui donnant les apparences maladives d'une âme mélancolique et rêveuse ; son front incliné sur le sein de Jésus n'a pas toujours assez de grandeur et de majesté ; son regard n'est pas de celui qui a contemplé les hauteurs adorables de la Trinité et sondé les profondeurs étonnantes de l'Incarnation ; ses lèvres ne sont pas de celui qui a dit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en « Dieu, et le Verbe était Dieu ! »

Depuis Julien l'Apostat, le quatrième évangile est « le champ clos sur lequel les sophistes ont juré de vaincre ou

de mourir » ; et de tous les apôtres, le plus discuté, le plus audacieusement nié, le plus défiguré, c'est Jean l'évangéliste. L'amour privilégié qui l'unit si étroitement à son Maître, l'intuition si lumineuse qui lui révéla les trésors cachés de la divinité du Verbe, l'importance extraordinaire de son témoignage historique et doctrinal, voilà les causes de tant de furieuses attaques, de tant de déplorables ignorances.

Il faut corriger ces erreurs, vaincre ces injustices, éclairer ces ténèbres ; et parce que la vie morale comme la vie physique de l'homme ne peut bien se comprendre, ne peut s'expliquer clairement que par le principe et la raison d'unité, il faut montrer l'apôtre saint Jean dans la totalité de son existence, dans l'universalité de ses œuvres ; il faut faire éclater toute sa lumière et reproduire intégralement son admirable image. Des études partielles sur un trait spécial de cette figure céleste ont assurément leur importance mais aussi quelque faiblesse. Une synthèse, un tableau général de sa vie, fournissent seuls une base assez étendue et assez ferme à la défense de ses écrits ou de sa doctrine. Cette synthèse nécessaire et jusqu'à ce jour inachevée, M. l'abbé Baunard en a doté la science catholique : « Autant que je le pourrai, dit-il en sa préface, j'éclairerai les œuvres en éclairant la vie. La physionomie véritable du disciple, comme noyée dans le nimbe, reprendra dans cette étude le caractère pleinement historique de ses traits. Pour cela, loin d'inventer, j'aurai même peu de chose à apprendre aux chrétiens qui ne leur soit connu. Mais les faits parleront d'eux-mêmes par leur suite. L'histoire, comme il me semble, ressortira des écrits, de même que les écrits trouveront dans l'histoire une pleine confirmation de leur authenticité. Ainsi l'Apôtre fera mieux comprendre l'évangéliste. »

II.

Origène disait : « L'Évangile de saint Jean est comme la « fleur des Évangiles »; fleur plantée dans une âme de vierge, arrosée par le sang du Crucifié, réchauffée par son soleil, parfumée de son amour. C'est l'œuvre spéciale de Jésus. Non-seulement son divin Esprit en a dicté les pages, comme celles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc, mais il en est l'auteur à un titre plus intime et plus vrai encore : c'est qu'il a formé jour par jour l'intelligence et le cœur de saint Jean; c'est qu'il s'est ouvert et manifesté plus familièrement à lui; c'est qu'il lui a montré dans une éblouissante lumière les sublimes vérités dont il voulait que le dernier et le plus solennel des Évangiles fût tissé!

Jésus a voulu que saint Jean fût premièrement le disciple du Précurseur; qu'il apprît, de ce maître austère et sanctifié dès le sein maternel, la grande doctrine du renoncement et la grande vertu de la virginité; qu'il pût entendre lui-même le multiple témoignage que Jean-Baptiste rendit au Christ. Cette première page de l'histoire de saint Jean « éclaire les autres; elle révèle le disciple, elle annonce l'apôtre, elle prépare l'évangéliste, elle relie l'une à l'autre, en les subordonnant, l'école du prophète et celle du Fils de Dieu. Elle expliquera plus tard pourquoi Jean a voulu ouvrir son Évangile par le témoignage de son maître; à cette insistance particulière sur ces commencements, nous reconnaîtrons le disciple de la rive de Béthanie. Et soit qu'il parle de Jésus, soit qu'il parle de Jean-Baptiste, l'autorité de l'historien sera irrécusable; car il a commencé par suivre ce grand homme avant de devenir, à son instigation, l'apôtre de ce grand Dieu. »

Cette autorité se confirme par d'intéressantes remarques. Saint Jean est le seul des évangélistes qui nous transmette

plusieurs événements de la vie du Précurseur, parce qu'il en a été particulièrement le témoin : il se plaît à considérer Jésus comme l'Agneau de Dieu parce que cette formule et cette image étaient chères à celui qui voyant venir le Messie dit à la foule : *Ecce agnus Dei!* « Cent détails personnels, des allusions particulières, des mots intentionnels, une simplicité de tableau, une vérité d'accent vraiment inimitable, jettent dans son évangile cet intérêt et ce charme de sincérité que la présence du témoin donne aux mémoires intimes; sa présence se trahit dans tout ce qu'il raconte. Il n'est pas seulement le disciple bien-aimé, selon qu'il le répète, il s'est appelé également l'homme du témoignage; et ce second nom de saint Jean ne se justifie pas moins exactement que l'autre. Il a beau n'apparaître dans toute cette histoire que sous un voile discret, mille particularités décèlent à chaque pas le souvenir personnel du fidèle témoin, tandis que çà et là les réflexions qu'il fait trahissent sa pensée et accusent son cœur : ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, ce que nous avons touché du Verbe de la vie, nous venons l'annoncer, devait-il dire un jour. Il faut donc étudier, aux clartés de son livre, comment ce témoin a vu, dans quelle pieuse attention, dans quelle affection, dans quelle pénétration de la vie et de la doctrine du Fils de Dieu fait homme. Saint Jean marquera lui-même sa place et son action à côté de son maître. »

La rédaction du quatrième évangile est si exacte, si précise, si conforme à tout ce que l'histoire, la géographie et l'archéologie profanes nous révèlent de la société et des sectes judaïques, du Temple, des Samaritains, des questions et problèmes agités parmi les savants de Jérusalem, qu'elle est évidemment d'un témoin oculaire, d'un écrivain très-soigneux et entré fort avant dans l'amitié de Notre-Seigneur : « Il y avait là un regard vigilant qui a tout considéré, une oreille fidèle qui a tout entendu, un cœur qui a tout retenu :

c'est le regard, c'est l'oreille, c'est le cœur de saint Jean (1). » Son témoignage étant ainsi contrôlé, éprouvé, justifié par les sciences humaines, pourquoi nos adversaires n'ont-ils pas encore rejeté celles-ci pour ruiner celui-là? Pourquoi les écrits de Josèphe et de Philon, le Talmud et les Targums sont-ils encore respectés? Ils ont paru sans doute inutiles à la défense du Christ et de son Église; mais quand nous en aurons tiré tout le parti légitime et possible, le doute et la négation ne leur feront plus grâce, et l'on en viendra au scepticisme historique absolu, comme déjà la philosophie moderne est tombée dans les abîmes du scepticisme rationnel.

Les différences mêmes qui séparent le dernier évangile des trois synoptiques attestent nettement son authenticité. C'est l'*évangile de l'esprit*, disait Clément d'Alexandrie, et nulle expression ne saurait mieux que celle-là caractériser le récit de saint Jean. C'est l'évangile de l'éternelle divinité et de la génération spirituelle du Verbe; l'évangile de la régénération surnaturelle des hommes par la foi et le baptême, par l'amour et l'eucharistie; l'évangile des philo-

(1) Il faut lire dans l'ouvrage même de M. l'abbé Baunard, surtout aux chapitres II, III et IV, le développement érudit et brillant de ces preuves d'authenticité. L'historien de l'apôtre saint Jean est assurément familiarisé avec les œuvres de la critique moderne et c'est précisément le motif qui lui inspire une estime et une affection visibles pour les anciens exégètes; il les cite fréquemment, et l'on est surpris de la grande quantité d'observations fines et ingénieuses qu'il leur emprunte. (Cf. par exemple, pp. 27, 32, 33, 136, 432, etc.) Les saints Pères, les *Chaînes d'or*, Cornelius a Lapide, Maldonat, Mauduit, etc., n'ont vraiment rien à envier à De Wette, Michaelis, Rosenmüller, etc., au point de vue des aptitudes herméneutiques. Les découvertes réelles que la science biblique doit à la philologie contemporaine sont d'ailleurs médiocres et ne compensent pas ce que les commentaires de la libre exégèse ont perdu en profondeur dogmatique et en vérité morale. — N'oublions pas ici de signaler avec quelle habileté et quel tact M. l'abbé Baunard démêle parmi les antiques légendes, l'élément solide de la réalité, et comment il sait demander à l'histoire de pieuses et belles conjectures qui la complètent sans la fausser. (Cf. surtout pp. 25, 140, 495, 531, etc.)

sophes chrétiens, des théologiens et des contemplatifs. Et pourquoi s'en étonner? Quand il fut écrit, de ce style où les hébraïsmes de Galilée se mêlent au langage de l'Ionie et d'Éphèse, « le point de vue de l'exposition comme de la démonstration chrétienne avait changé. Il n'était plus nécessaire de produire les prophéties pour convaincre les Juifs que la synagogue était morte. La volonté de Dieu se lisait en traits brûlants sur les cendres fumantes de leur sanctuaire détruit. Le mosaïsme, quoique puissant encore, n'était plus seul en cause : le gnosticisme était le champ clos obligé où il fallait faire descendre la doctrine et l'histoire. Ce qu'il importait surtout de faire ressortir dans la personne de Jésus, ce n'était plus le Messie d'un Israël dès lors vaincu et dispersé; c'était le Dieu qu'allait adorer l'univers; non pas je ne sais quel Dieu du second ou du troisième ordre, intermédiaire entre le monde et son auteur, mais l'auteur même du monde. Et il suffisait pour cela de remettre en lumière la partie la plus profonde de l'enseignement du Christ, s'il existait encore quelqu'un de ses disciples qui l'eût fidèlement recueillie et qui pût la transmettre. »

L'Esprit-Saint chargea de cette entreprise Jean, fils de Zébédée, et lui dicta les pages impérissables où la divinité de Notre-Seigneur éclate sans doute avec une splendeur et une évidence incomparables, mais où son humanité apparaît non moins clairement, soit aux côtés de sa sainte mère, soit aux bords du puits de Jacob; devant le sépulcre de Lazare et dans les touchants adieux du cénacle; ou bien dans le délaissement de la croix, dans la mort et sous la pierre du tombeau; enfin dans cette scène où il fait toucher ses plaies, et sur ces rivages bénis où il mange et converse affectueusement avec ses disciples.

Celui que Jésus aimait est donc le même qui a vu ces choses et qui les a racontées afin que nous croyions, et son témoignage est vrai. Témoin fidèle, le *témoin* par ex-

cellence, tel sera son nom à jamais. Quand il sera conduit à Rome, enchaîné, jugé par Domitien et jeté, comme dit Bossuet, « dans l'étuve ardente et fumante » ; quand il sera mené en exil « dans une des Sporades, en face même de l'Église qu'il venait de fonder, comme pour aggraver son supplice par le regret sans cesse renouvelé de cette patrie de son cœur, voisine mais absente », ce sera pour le *témoignage* de Jésus : *Fui in insula quæ appellatur Patmos propter testimonium Jesu.* Lorsqu'il écrira sa première épître qui est la préface de l'évangile et où l'on retrouve les traits caractéristiques de celui-ci, « le concert des frères et l'œuvre individuelle de l'auteur sacré, le même style, la même langue, le même fond de pensées, le même choix d'expressions, » il agira pareillement en qualité de témoin : « Ce que nous avons entendu, vu de nos yeux, contemplé, touché de nos mains, nous vous l'annonçons ; le vie s'est manifestée et nous l'avons vue, et nous l'attestons. » Ses lettres à Électa et à Gaïus, si semblables à l'évangile, à la première épître, à l'Apocalypse, si bien harmonisées avec l'âge et le caractère du « vieillard » et de l'apôtre de la charité, témoignent toujours que « Jésus-Christ est venu dans la chair, » et qu'il faut marcher sans défaillance « dans la vérité et dans l'amour. » C'est bien là, suivant la juste remarque de M. l'abbé Baunard, le langage de « cet âge suprême de la pensée, qui après les longues méditations de la vie, réduit tout à l'unité d'une idée souveraine qui résume les autres et qu'on répète toujours. La charité est pour Jean ce dernier mot de tout. »

Témoin de Jésus-Christ, il le fut merveilleusement à Patmos, quand il put revoir et entendre son maître glorieux et qu'il en écrivit la révélation.

« Il y avait plus de quarante ans qu'il ne vivait que de Lui, mais il vivait loin de Lui. Le Seigneur avait dit : « Je « veux que celui-ci demeure en moi jusqu'à ce que je

« vienne ! » Jean demeurait toujours, Jean attendait toujours ; l'ami ne venait point. « Quel supplice ! s'écrie encore « Bossuet en un autre endroit. O divin Sauveur, votre « amour est trop sévère pour lui ! » N'est-ce point cruel que celui qui vous aime davantage attende plus que les autres le bonheur de vous voir tel que vous êtes, face à face ? »

« La mort seule sera capable de nous donner l'idée de ce que fut pour saint Jean cette manifestation de ce qui seul fut aimé, de ce qui seul est aimable ; et s'il est vrai qu'il faut de l'admiration et de l'adoration dans l'amour, quelle flamme n'alluma point dans ce cœur toujours jeune l'apparition souhaitée de celui qu'il avait vu mourir sur une croix, et qu'il retrouvait souverain dans son royaume des cieux : *Ego Joannes socius in tribulatione, in regno Christi!* Dans ces dernières paroles, saint Jean semble indiquer que l'ancienne prière de sa mère avait été exaucée, et qu'il avait obtenu cette place glorieuse à la droite du Roi des cieux, que Salomé avait autrefois demandée pour lui, dans l'Évangile. »

L'Apocalypse est pleine d'analogies avec le quatrième évangile ; elle nous présente les mêmes formes, les mêmes idées et images dogmatiques, mais surtout ces accents brûlants qui n'ont pu jaillir que du cœur embrasé du bien-aimé disciple. « L'Esprit et l'Épouse disent : Venez ! et que celui qui entend, dise aussi : Venez ! Amen ! Venez, Seigneur Jésus ! » Comment donc douter que ce livre ne soit de la même main et du même auteur que « l'Évangile de l'Esprit. »

« Sans doute l'Apocalypse en diffère et doit en différer en quelques points, comme la prophétie diffère du récit, comme la vision diffère de l'action historique. Mais c'est partout la doctrine et le langage de Jean. Le fond dogmatique est la théologie de Jésus-Christ Dieu fait homme. Il est homme d'abord : c'est le lion de Juda, c'est le rejeton de David. Il est Dieu, il s'appelle l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin. Le Verbe

de Dieu est le nom qu'il se donne lui-même. Comme dans l'Évangile, il est l'Agneau de Dieu qui ôte le péché, et l'Église est l'Épouse qu'il lave de son sang. Comme dans l'Évangile, la grâce est représentée sous l'image de la source d'où jaillit l'eau de la vie. Les hébraïsmes, mêlés avec les formes grecques, y accusent également le pêcheur galiléen et le prêtre de l'Ionie. Enfin la preuve externe de son authenticité laisse moins de doute encore, et l'Apocalypse a pris rang au nombre des livres canoniques de l'Église. »

Après ce témoignage de l'Apocalypse, c'en est fait; les saintes Écritures se ferment, et les dernières paroles de Jean conviennent à la Bible tout entière aussi bien qu'à sa Révélation : « Si quelqu'un y ajoute quelque chose, Dieu le frap-
« pera des plaies marquées en ce livre. Et si quelqu'un re-
« tranche quelque parole du livre de cette prophétie, Dieu
« l'effacera du livre de la vie. » Ainsi le plus jeune de ces témoins « divinement préordonnés » pour entendre et recueillir les révélations soit de Jésus-Christ, soit de l'Esprit-Saint est aussi le dernier qui les écrive et qui les publie. C'est *le témoin*, et les négations de la vaine et fausse science n'y peuvent rien : *Scimus quia verum est testimonium ejus!*

III.

Ce puissant témoin, l'antiquité le nomme aussi « Jean le théologien ». Son évangile est une œuvre de dogme plus encore que d'histoire, mais de dogme réel et vivant, fidèle écho de l'enseignement de Notre-Seigneur et de l'inspiration céleste.

« Saint Jean n'a pas prêté ses paroles à son Maître, comme quelques-uns voudraient le faire croire aujourd'hui. Ainsi l'expression philosophique de *Verbe*, celle qui rappelait le plus l'école contemporaine, n'est pas mise une seule fois sur les lèvres de Jésus. Quant aux autres locutions,

comme les mots de vie, de grâce, de vérité, de ténèbres, de lumière, elles sont de la langue de Luc, de Matthieu et de Marc, surtout de celle de Paul, comme de celle de Jean. Si celui-ci les rappelle plus fréquemment peut-être, c'est qu'elles entraient parfaitement dans l'habitude de ces hommes pour qui ténèbres et chair étaient l'expression du principe du mal, comme lumière et esprit étaient les synonymes du principe du bien. Mais en prenant les mots de la science d'alors, Jean les transfigurait. Il les rendait au sens que leur avait donné le Verbe de vérité, que personne n'avait entendu de plus près que lui ; et, tout en se conformant au langage des hommes, il ne faisait que rappeler les discours de Dieu. »

Quelles leçons et quelles clartés ! Voici d'abord cette sublime théorie du Verbe que ni Platon, ni ses disciples n'ont soupçonnée, que l'ancien Testament lui-même n'avait qu'entrevue parmi ses ombres mystérieuses et sous ses voiles sacrés ; cette théorie du Verbe qui, s'imposant par sa majesté et sa profondeur scientifique au juif Philon, aux Gnostiques, aux Alexandrins, marquera son empreinte ineffaçable jusque dans les rêveries adultères par lesquelles ils essaieront de la corrompre en la rabaissant au niveau de leur humaine raison ; cette théorie du Verbe qui est le centre lumineux de la théologie catholique, c'est-à-dire des plus hautes conceptions, de la plus haute sagesse après celles de Dieu.

Voici encore les discours qui exposent à Nicodème, prince du peuple et docteur en Israël, les mystères de la vie et de la lumière, de la renaissance surnaturelle par l'eau du baptême, en un mot de la chair et de l'esprit. Plus loin, Jésus fatigué et altéré de la soif des âmes, s'arrête auprès du puits de Jacob, et annonce à la Samaritaine la venue du Messie, l'universalité de son Église, la spiritualité essentielle de Dieu et l'adoration en esprit et vérité qui en est

la suite naturelle, la vertu de l'eau qui rafraichit, vivifie et rejaillit dans l'éternité. Et cette « illumination » de l'aveugle-né et cette déclaration du Seigneur : « Je suis la lumière du monde ! » et ce pardon miséricordieux accordé à Marie-Madeleine et à la femme adultère, et ces adorables enseignements sur la foi, sur l'Eucharistie, sur la vie de la grâce qui circule du cep divin dans les branches humaines, quelle théologie complète ! quelles lumières projetées sur nos sacrements, sur notre culte, sur notre Église, sur notre Rédempteur, sur Dieu et ses œuvres ! Jusqu'au jour où la vision bienheureuse manifestera enfin à tous les élus la vérité dans sa plénitude et la beauté dans son essence, l'évangile de saint Jean restera le livre le plus docte et le plus saint, le plus pur aliment des intelligences chrétiennes, et le monde entier ne pourrait, ce me semble, contenir les commentaires qu'il faudrait à cet écrit divin.

Clément d'Alexandrie a dit que Notre-Seigneur, après sa résurrection, conféra à saint Jean le don de la *gnose*, de cette science éminente « qui devait faire de lui l'aigle des évangélistes » ; et saint Jean Chrysostome : « Que va pouvoir nous dire cet homme de Galilée qui ne connaît que sa pêche ? Ne va-t-il pas pas nous parler de filets et de poissons ? Non, il ne nous parlera que des choses célestes ignorées avant lui. Ce philosophe a puisé toute sa sagesse dans les trésors du Saint-Esprit, et elle va faire pâlir toutes les pensées sublimes de Pythagore et de Platon. » L'apôtre saint Jean est en effet le miracle de la véritable *gnose* en face de la *gnose* hérétique de son temps et de tous les siècles. M. l'abbé Baunard a parfaitement étudié, d'après les documents les plus vrais et les plus estimés, cette immense erreur de la raison révoltée contre la foi, de la *libre-pensée*. Il nous montre avec un rare talent de description historique, l'origine, les progrès, les diverses mani-

festations du gnosticisme ; saint Jean en présence de Simon le magicien, de Cérinthe, des Nicolaïtes et d'Apollonius de Thyane, leur opposant à tous la divinité du Verbe, son incarnation véritable, l'unité hypostatique de Jésus, la réalité et la valeur incontestable de ses miracles ; répondant par la prédication de l'amour infini à l'incrédulité qui ne peut comprendre les abaissements d'un Dieu fait chair, par la doctrine de la lumière et de la pureté au sensualisme et à la *morale indépendante* d'alors, enfin par la doctrine de la sainte énergie de l'âme aux séducteurs qui voulaient allier Jésus et Bélial.

Mais saint Jean ne s'isole pas des autres disciples de Notre-Seigneur. « Avec Pierre et Jacques, il fonde la chrétienté primitive de Jérusalem ; c'est lui qui avec Paul est le fondateur de cette église d'Orient vers laquelle se portent aujourd'hui tant de sollicitudes et de vœux inquiets. » Ses relations avec le Prince des apôtres sont surtout mises en pleine lumière dans l'ouvrage qui nous guide : « Jean ne marche pas seul, et devient, dans l'histoire de ces premiers temps, inséparable de saint Pierre. Ce n'était pas seulement le prélude et l'exemple de l'association qui devait être une des forces conquérantes de l'avenir. Les docteurs ont voulu voir dans l'union des deux apôtres l'emblème de l'union de la doctrine et de l'amour. A leurs yeux, Pierre et Jean c'est la vérité alliée avec la charité, l'une portant la lumière, et l'autre la chaleur, l'une maîtresse des esprits, l'autre souveraine des âmes ; mais toutes deux invincibles quand elles marchent ensemble et se donnent la main. »

C'est à eux que Jésus ordonne, comme aux plus parfaits modèles de la foi et de l'amour, de préposer la pâque du nouveau Testament. Ils vont ensemble au tombeau du Sauveur ; Pierre entre le premier et voit les bandelettes posées à terre et le suaire placé à part ; alors Jean entra, il vit et il crut, formant ainsi sa croyance sur celle de

Pierre. Et plus tard, aux bords du lac de Galilée, quand Jésus-Christ vient de confier à Céphas le soin de son troupeau et de lui faire la promesse de sa croix : *Tu me sequere !* comme il ne prophétisait rien de la destinée de saint Jean, « Pierre, dit saint Chrysostome, qui jusqu'ici avait partagé avec le disciple les bons et les mauvais jours, eût bien voulu encore faire entrer son ami en participation des biens qu'on lui promettait. Se tournant donc, et voyant celui que son maître avait fait reposer sur son sein, Pierre demanda : Et de celui-ci, qu'adviendra-t-il, Seigneur ? Inséparables dans la vie, devons-nous être séparés dans la mort? Le serons-nous dans la gloire? Ou bien, l'ayant fait reposer jadis sur votre poitrine, pouvez-vous condamner une tête si chère? »

Ensemble, ils font leurs premiers pas dans la carrière de l'apostolat : « Dans le saint Evangile, deux figures prédominent et se détachent des autres par le relief de leur sainte originalité. Ce sont saint Pierre et saint Jean. Dans l'Église, ils deviendront les types des deux puissances du royaume spirituel, la doctrine et l'amour; et de même que Simon Pierre, appelé le premier à l'œuvre, en devait être la tête, Jean était destiné à en représenter le cœur. »

Pierre et Jean opèrent ensemble leur premier miracle ; ils sont conduits dans la même prison, jugés, menacés, mais invincibles. Ils partent de concert pour Samarie que le fils du tonnerre avait autrefois vouée au feu du ciel. « S'il était réservé à l'apôtre de la vérité de faire descendre sur ces têtes baptisées l'Esprit de lumière, ne convenait-il pas aussi que l'Esprit de charité leur fût conféré par le disciple de l'amour ; et que sachant aujourd'hui de quel esprit il était, Jean appelât sur elles une meilleure flamme ? » Enfin, lorsque les douze se partagèrent le monde, « saint Chrysostome insinue que saint Pierre et saint Jean, plus unis entre eux, portèrent aussi plus douloureusement que les autres le sacrifice néces-

saire de cette séparation..... Mais si les corps se séparèrent, les âmes demeurèrent enchaînées l'une à l'autre « dans le lien de la charité », qui devait longtemps unir l'Orient et l'Occident, dont ils allaient devenir les deux premiers apôtres. Pourquoi le schisme est-il venu briser ce lien antique? Pourquoi les églises d'Asie, mortes en se séparant de la source de la vie, sont-elles encore gisantes dans la désolation qui navrait de douleur le grand cœur de Fénelon? Pourquoi le temps de la résurrection de cet Orient en proie à toutes les barbaries ne serait-il pas proche? Rome lui tend les bras, et ne pouvons-nous espérer de voir encore Jean se rapprocher de Pierre et lui donner la main ? »

L'union de saint Paul et de saint Jean ne fut pas moins étroite, et la démonstration de ce fait est l'une des plus belles pages de M. l'abbé Baunard. On y voit Paul écrivant du fond de sa prison, à son église bien-aimée d'Éphèse, à laquelle Dieu avait naguère envoyé l'apôtre de l'amour. Et la voix qui vient de Rome se trouve, sur tous les points, en parfaite harmonie avec celle de Jean :

« Saint Jean disait que Dieu nous avait aimés le premier, nous envoyant son Fils pour racheter le monde, et saint Paul écrivait de même que Dieu nous avait prévenus, dès le commencement du monde, pour être dans le Christ, nous prédestinant tous à la sainteté sans tache et à la charité. — Saint Jean appelait Jésus l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde, et Paul le nommait la victime de propitiation non-seulement pour nos péchés mais pour ceux de tout le monde. — Saint Jean disait que tous ceux qui reçoivent Jésus et qui croient en son nom, reçoivent la puissance de devenir ses fils. C'est ce que Paul écrivait à Éphèse en ce jour. La prédestination divine nous a appelés à l'honneur d'être adoptés pour fils par Jésus-Christ, dans un conseil de bonté miséricordieuse. Il n'y a plus désormais de Juifs ni de Gentils, tous sont citoyens de la cité de Dieu,

tous fils de sa maison ; les nations sont devenues les héritières de la foi ; elles ne font qu'un même corps, une vaste unité qui a sa part dans les promesses de Jésus-Christ. »

IV.

Il était donc venu à Éphèse cet évangéliste vierge qui ne voulait écrire qu'aux églises vierges (1), cet homme si pur qui avait commencé d'être un ange, dit saint Augustin : *Coperat esse angelus.* Or, il est impossible de lire sans effroi ce que les écrivains anciens rapportent des idées et des mœurs de la capitale de l'Ionie, de l'Athènes du Levant, du centre de toutes les superstitions et de toutes les perversions orientales, de cette ville où le consul Pétrone plaçait la scène d'un de ses contes licencieux. Saint Jean vint y parler de pureté, de chasteté, de pénitence, d'adolescence virginale, de jeunesse innocente, d'austère viduité ; il arrosa le champ labouré par saint Paul et cultivé par Timothée ; il répandit dans les sillons creusés par les mains de ces ouvriers héroïques, la bonne semence des souvenirs et des exemples de Marie, des paroles et de l'amour de Jésus ; et « une génération pure, cachée au fond du peuple, s'élevait, fleurissait au pied d'un pauvre autel que n'avaient pas sculpté Praxitèle ou Thrason. Jean ne leur passait pas la coupe qui faisait chanceler les disciples de Socrate dans les symposiaques, racontés par Platon ; mais il leur faisait boire le calice qu'il avait reçu de la main de Jésus, au souper de l'adieu ; et cette jeunesse se levait de cette table nouvelle, forte contre la volupté, mûre pour le sacerdoce, armée pour le martyre. Par elle le monde nouveau commençait à remonter à une pureté qui faisait l'applaudissement de Dieu ; et c'était de cette victoire que Jean la félicitait quand il lui décernait cet

(1) Voir sur le titre des deux premières épîtres de saint Jean, M. l'abbé Baunard, p. 416.

éloge solennel : « Je vous écris, jeunes gens, parce que vous « êtes forts, que le Verbe de Dieu est en vous, et que vous « avez vaincu le mal ».

Saint Jean est ainsi un grand modèle du sacerdoce catholique, et c'est là un caractère de sa vie auquel M. l'abbé Baunard s'est arrêté avec le plus d'affection et de succès : qu'on n'oublie pas, dit-il, comment l'apôtre de l'amour fut aussi le fils du tonnerre ; comment il suivit Jésus jusqu'à l'immolation ; il s'était engagé à boire le calice d'amertume et il tint parole ; il ne s'endormit pas sur le cœur de son maître et il demeura debout sur le calvaire ; il a dit que « la charité ne craint rien », et il l'a prouvé par ses œuvres.

« Il a réfuté la gnose, détesté le nicolaïsme, anathématisé Cérinthe et ses erreurs ; il a souffert pour la justice, et haï l'iniquité, maudit Rome enivrée de voluptés et de sang, suspendu sur la tête des nations sacriléges la coupe des fléaux divins, repris de leur relâchement les Églises d'Asie, et dénoncé des taches jusque dans leurs anges. Il ne parle que de luttes, de triomphes et de victoires. Il a traversé le feu, il a supporté l'exil, il désire la mort : Venez, Seigneur, venez ! car, pour montrer qu'il aime, c'est trop peu de souffrir s'il ne peut mourir. »

Si son éducation apostolique fut inspirée par l'amour et manifestement dirigée vers la charité et ses œuvres (1), s'il a mieux que personne pénétré dans le cœur de Jésus, s'il a goûté l'ineffable douceur de posséder en sa maison la Mère de son Dieu, de suivre pour ainsi dire les battements de ce cœur immaculé et d'entendre jusqu'à la fin les séraphiques effusions de son amour, il n'a jamais cherché la contemplation pour ses charmes, ni l'amitié de Notre-Seigneur pour sa suavité. « Comme le Verbe est dans le sein « du Père, écrivait Origène, ainsi Jean est dans le sein du

(1) Cf. surtout chapitre III, où ce sujet est traité avec une délicatesse exquise.

« Verbe incarné », et quand cette poitrine sacrée, quand ces bras, quand ce cœur de Jésus furent déchirés par les plaies de la passion, saint Jean ne voulut point s'en éloigner et il eut, comme Marie, sa douloureuse compassion. Et après avoir souffert, il agit, il lutte, il prêche l'Évangile, il ensanglante ses pieds aux ronces du chemin et aux âpres sentiers de la montagne, courant après la brebis perdue et suivant avec une indomptable énergie les traces lointaines de l'enfant prodigue.

Aussi, pour tous les fidèles, mais particulièrement pour les prêtres et pour ces jeunes hommes que l'appel de Dieu invite à gravir les marches de l'autel, le livre de M. l'abbé Baunard est un « livre de piété », et selon le pieux désir de son auteur, il prendra place « sur le prie-Dieu entre le Crucifix et l'image de la Vierge » ; il augmentera en nous la triple vertu du disciple que Jésus aimait, « la triple prédilection de l'Église en ce temps. le culte de l'Eucharistie, celui du Sacré-Cœur et celui de Marie. » Et quand il aura ainsi enflammé le courage des apôtres, ce livre, qui est encore « un livre de doctrine », exercera lui-même l'apostolat de l'enseignement ; il sera utile à l'homme qui doute et qui cherche, car « la vérité n'a point d'école supérieure à celle de l'Évangile, et nulle part elle ne se fait voir plus profonde et plus belle que dans l'évangile de saint Jean. »

V.

Que l'on se représente, sur cette terre d'Asie, naguère ébranlée par l'avénement du Christ et par la prédication de Paul, un groupe d'hommes apostoliques tels que Timothée, Ignace le martyr, Polycarpe et Papias ; ils environnent deux apôtres illustres parmi les douze, André et Jean ; et tous ensemble, après un jeûne solennel, après la prière

et le sacrifice, ils se prosternent devant le sanctuaire, à la vue des prêtres, des diacres, des vierges, des veuves et du peuple chrétien. Puis le disciple bien-aimé se relève, vêtu d'une robe blanche, le front couvert d'une lame d'or, le regard illuminé par les visions de Patmos. Il présente à l'assemblée sainte un livre que tous reçoivent avec une religion profonde, comme le dernier récit authentique de la vie du Seigneur, comme la parole dictée par Dieu même ; les fidèles en écoutent la lecture avec des transports de joie ; les diacres qui doivent le porter à toutes les églises d'Orient se préparent pour le voyage, tandis qu'André et les hommes apostoliques attestent avec Jean la vérité de ces discours, de ces faits et de ces miracles, en disant : « Le disciple qui a vu ces choses en a rendu témoignage, « et nous savons que son témoignage est vrai (1). »

Après cela, saint Jean nous apparaît dans une auréole de sainteté, de majesté et de mystérieuse vieillesse. Il survit à tous les apôtres, à bien des disciples, à la première génération chrétienne ; et la foule se demande peut-être encore, malgré les déclarations formelles de l'Évangile, si la grâce divine et la virginité de l'apôtre ne le rendent pas immortel. Mais le jour où il doit se réunir à son Maître et à Marie sa mère d'adoption, ce jour vient. Jean se retire près de son tombeau, sur une colline voisine d'Éphèse. Il bénit une dernière fois la ville étendue à ses pieds, tout le rivage ionien où s'élèvent les églises qu'il a enfantées, et au-delà de la mer, les colonies où ses fils allaient porter le feu sacré de l'Évangile ; et il meurt doucement et sans douleur.

Il meurt, mais sa ravissante figure traversera tous les

(1) M. l'abbé Baunard expose dans son chapitre XV l'intéressant résultat de ses recherches sur la composition du quatrième évangile. Nous recommandons ces belles pages à l'attention des théologiens et des exégètes.

âges, entraînant de siècle en siècle un immense cortége de disciples et d'admirateurs qui, après Ignace et Polycarpe, se nommeront Irénée, Justin, Origène, Clément d'Alexandrie, Athanase, Augustin, tous les plus grands hommes, les plus profonds théologiens, les métaphysiciens les plus sublimes, les âmes les plus pures et les plus aimantes.

Et maintenant qu'il me soit permis de répéter, mais avec plus de raison et de vérité encore, les touchantes paroles qui terminent le livre de M. l'abbé Baunard :

« O Jean, je veux en finissant réclamer votre pardon. « Vous m'aviez ébloui par votre beauté sainte, vous m'aviez « attiré par votre charité. Il m'avait semblé parfois voir « passer devant moi votre visage si pur, entendre retentir « l'accent de votre voix. Et si j'ai pris le pinceau pour « cette esquisse trop pâle de votre âme admirable, c'est « que j'avais espéré, qu'ayant été le disciple et l'ami du « Fils de Dieu, vous sauriez, sur tout autre, nous le faire « connaître et nous le faire aimer. »

Jules Didiot.

LES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME.

—

Premier article.

—

NOTION, EXISTENCE, NATURE ET FOI DES MYSTÈRES.

I.

Le christianisme quoique démontré par ses prophéties et ses miracles, par son origine et sa propagation, par son action régénératrice sur l'individu et la société, ne s'impose pas nécessairement à l'esprit humain. Si, d'une part, l'évidence morale ou historique dont brillent les vérités révélées exclut tout doute raisonnable et prudent, elle sauvegarde de l'autre la liberté et le mérite de la foi chrétienne. C'est la croyance des mystères surtout qui présente des difficultés à la nature déchue. La raison n'aime pas d'avouer les limites de ses forces et prétend être la source exclusive de la vérité. L'orgueil rationaliste ne supporte aucune manifestation surnaturelle dans son système religieux, politique et social : cette tendance naturaliste explique les efforts continuels de la libre pensée pour bannir la religion de l'école, de la famille, de l'État. Le debordement des erreurs et la décadence des mœurs ne prouvent que trop les progrès de ces principes anti-chrétiens. Les conséquences pratiques des idées rationalistes devraient ouvrir les yeux aux amis

trop passionnés de la civilisation moderne et leur faire comprendre pourquoi l'Église ne peut se réconcilier avec elle. Nous vivons au milieu d'une atmosphère plus ou moins viciée dont les catholiques peu instruits ou timides subissent la fatale influence. Craignant peut-être de passer pour des rétrogrades et des intolérants, ils tâchent de tempérer la rigueur des doctrines, la logique des principes, afin de gagner plus facilement leurs frères égarés. De là des transactions, des compromis et des systèmes tendant à concilier les aspirations de l'esprit moderne avec les dogmes immuables de l'Église.

Ce faux libéralisme n'infecte pas seulement les sciences politiques et sociales, il se glisse aussi en philosophie et en théologie. N'est-il pas triste de voir des catholiques défendre l'ontologisme, le traditionalisme et d'autres théories que le Saint-Siége déclare dangereuses et illicites? Les intentions sont évidemment bonnes, le but est louable et inspiré par l'amour du prochain. Mais les moyens sont inefficaces et pleins de danger. Loin de combattre avec succès les progrès du mal, on se désarme devant l'adversaire en s'exposant à tomber dans les erreurs qu'on veut réfuter.

L'histoire de Gunther nous offre un exemple frappant de cette fausse conciliation en matière dogmatique. Gunther aurait pu rendre d'utiles services à la science: grâce à son esprit distingué, à son profond savoir et à ses talents d'écrivain, il exerçait une grande influence sur ses nombreux élèves. Malheureusement, il croyait devoir obéir aux exigences de l'époque et faire du libéralisme en théologie. Quels furent les résultats? Trop catholique pour plaire aux rationalistes et trop rationaliste pour plaire aux catholiques, il fut bientôt complétement isolé et abandonné de tous. Ce triste isolement ne put le rappeler à son devoir : il continua malgré des avis réitérés à en-

seigner ses doctrines jusqu'à provoquer leur condamnation à Rome.

Tel sera le sort de tout système qui prétendra renouveler la base de la théologie pour la mettre d'accord avec les idées fausses de l'époque. Cette science repousse tout progrès qui n'est pas conforme au dogme, expliqué par la tradition et les doctrines de ses plus illustres représentants. La condamnation de Gunther est féconde en enseignements : elle nous signale la direction que doit prendre la philosophie. Si elle veut servir la vérité, elle doit briser avec les théories modernes et revenir à la scolastique, trop négligée aujourd'hui.

C'est ainsi que nous remplirons les vœux du Saint-Père, écrivant à l'archevêque de Munich : « Atque pari « studio et contentione ne desinas omnes hortari, ut « maxima cura et industria in veram christianam et « catholicam sapientiam incumbant, atque uti par est, « in summo pretio habeant veros solidosque scientiæ pro- « gressus, qui, sanctissima ac divina fide duce et ma- « gistra, in catholicis scholis habiti fuerunt, utque theo- « logicas præsertim disciplinas excolant secundum prin- « cipia et constantes doctrinas, quibus unanimiter innixi « sapientissimi doctores immortalem sibi nominis laudem « et maximam Ecclesiæ et scientiæ utilitatem, ac splen- « dorem pepererunt.... » (*Tuas libenter*, 21 déc. 1853) Car les fausses préventions contre l'ancienne école portent atteinte à l'autorité même de l'Église, puisque c'est l'Église elle-même qui pendant tant de siècles successifs, a non-seulement permis que l'on cultivât la science théologique d'après la méthode de ces docteurs, mais en outre a donné bien souvent les plus grands éloges à leur science théologique et l'a fortement recommandée comme offrant le meilleur moyen de défendre la foi, et l'arme le plus efficace contre ses ennemis. (*Ibid.*)

Puisse-t-on suivre ces sages conseils du Chef suprême de l'Église et familiariser la jeunesse avec les ouvrages de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Suarez, etc.! Nous allons en suivant ces grands maîtres présenter quelques considérations sur la théorie des mystères chrétiens, étrangement faussée et dénaturée par l'école de Gunther et de Frohschammer.

II.

Une vérité peut dépasser la raison *a*) d'une manière *absolue :* quel que soit son développement possible, jamais elle ne saura l'atteindre. *b*) D'une manière *relative* à ses forces physiques : proportionnée en elle-même à son activité, elle lui est soustraite par les lois de la nature. Enfin *c*) d'une manière *morale*, quand la connaissance est entravée par de graves obstacles : quoique physiquement à la portée de l'homme, elle lui est moralement impossible.

Nous distinguons des limites inhérentes à l'essence métaphysique de la raison, à sa nature physique et à son développement moral ou historique.

Parmi les vérités mystérieuses, quelques-unes sont représentées par des idées propres empruntées aux objets qui nous entourent; d'autres élevées au-dessus du monde sensible n'admettent pas cette représentation univoque. Comparez à ce point de vue l'infaillibilité du Pape et l'union hypostatique. L'existence des deux vérités est constatée par la révélation : seulement la première se conçoit à l'aide d'idées propres et immédiates; de l'autre, la foi nous donne une notion analogue empruntée aux unions que l'expérience nous fait connaître. En termes plus simples, il y a des vérités dont la seule existence est au-dessus des forces de la raison; il y en a d'autres dont

l'existence et l'essence tout à la fois dépasse ces mêmes forces. Ainsi l'existence de Dieu et la notion analogique de son essence sont du domaine de la raison; la connaissance immédiate et parfaite est au-delà de sa portée Les illustrations et les inspirations accordées aux âmes pieuses et soustraites à l'expérience sont au-dessus de la raison : les opérations miraculeuses connues en elles-mêmes sont au-dessus des forces de la nature, mais accessibles à la raison ; si, au contraire, elles ne sont pas sujettes à l'observation, elles seront de vrais mystères.

En appliquant ces principes théoriques à la religion chrétienne nous y rencontrons des vérités de trois espèces : —*a*) des propositions connues et conçues d'une manière naturelle, l'immortalité de l'âme ; —*b*) des propositions connues par la seule révélation mais représentées par des concepts propres : Adam ne fut pas sujet à la mort ; — *c*) des dogmes absolument au-dessus de la raison : Jésus-Christ Dieu et homme.

D'après ces notions préliminaires nous pourrons définir le mystère proprement dit : Une vérité qui dépasse, d'une manière absolue et par sa nature, les forces de la raison humaine. Cette définition renferme les éléments essentiels de la chose et écarte en les prévenant les objections des rationalistes. Quelques auteurs insistent spécialement sur l'analogie que présentent les mystères avec certaines vérités de raison obscures, incompréhensibles et sur la nécessité d'une révélation pour connaître les dogmes mystérieux. L'argument ne paraît pas efficace. De même, répondra-t-on, que les progrès de la raison arrivent à lever le voile qui nous cache les secrets de la nature, ils feront disparaître les mystères chrétiens devant les clartés de la science. La nécessité d'une révélation découle de la nature du mystère sans le caractériser en lui-même. N'oublions pas que le

genre humain ne saurait avoir une connaissance suffisante de la loi naturelle sans le secours d'un enseignement divin. Après avoir posé clairement l'état de la question, nous allons consulter la raison même sur ses limites métaphysiques, physiques et morales.

III.

1. L'idée d'un Être infini, souverainement parfait, démontrée objective et réelle par l'existence du monde, implique une intelligence infinie en intensité et en extension. Comment une raison créée et partout limitée pourrait-elle épuiser cette intelligibilité sans limite ! Il restera toujours des vérités cachées à l'homme, quelque perfectionnée que vous supposiez sa raison, à moins d'identifier Dieu et le monde, l'infini et le fini, le nécessaire et le contingent. Tant que la connaissance des êtres sera proportionnée à leur nature, il restera des mystères incompréhensibles à la créature.

2. Il nous est physiquement impossible d'avoir une idée immédiate et intuitive de Dieu. Tel est l'enseignement de tous les philosophes qui rejettent les erreurs des Ontologistes. L'âme humaine, forme substantielle du corps, puise l'objet propre de ses notions dans le matériel et le sensible : partant de ces connaissances primitives, elle arrive au moyen de l'analogie, de la similitude, de la négation, à connaître le supra-sensible, le spirituel. L'expérience et l'analyse des idées rendent cette assertion incontestable. L'idée donc de Dieu est une idée *médiate*, *déduite* de la considération des créatures dont aucune ne représente les perfections divines en elles-mêmes. En conséquence, il nous est physiquement impossible de connaître Dieu ici-bas tel qu'il est en lui-même.

Cet argument basé sur le mode de connaître *essentiel* à

la nature humaine est dévelopé par saint Thomas *C. Gent.* l. 1, c. 3 et l. 4, c. 1.

3. Quoique la raison humaine ne diffère pas essentiellement d'un individu à l'autre, elle est plus parfaite dans le philosophe que dans l'homme peu instruit. L'intelligence des esprits, qui atteint l'intelligible d'une manière directe, est d'une nature supérieure à celle de l'homme dont ils dépasseront partant considérablement les connaissances. Néanmoins l'ange ne connaît Dieu que par ses œuvres: l'essence divine ne se manifeste par elle-même qu'à l'intelligence infinie. La science de Dieu sera infiniment supérieure à celle de l'ange.

La perfection d'une faculté cognitive est déterminée par son objet propre et immédiat, qui est pour l'homme l'intelligible dans le sensible, pour l'ange l'intelligible pur créé, pour Dieu l'intelligible incréé. En conséquence, la même distance qui sépare le spirituel du sensible, l'essence divine de l'esprit créé, sépare la science des anges de celle des hommes, la science de Dieu de celle des Anges. « Sicut igitur, conclut S. Thomas, maximæ « amentiæ esset idiota, qui ea quæ a philosopho propo- « nuntur falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere « non potest; ita et multo amplius nimiæ stultitiæ esset « homo, si ea quæ divinitus angelorum ministerio reve- « lantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione « investigari non possunt. »

4. Les limites de notre raison se trahissent même dans la sphère des vérités naturelles. Notre impuissance lutte en vain contre les innombrables problèmes que soulève la curiosité naturelle. Combien de fois devons-nous dire en présence de faits palpables, ordinaires, quotidiens : Si leur existence est certaine, leur nature nous échappe. Plus l'homme avance en savoir, plus il doit avouer son ignorance, les limites de ses forces. Cette ignorance peut avoir

deux causes : le défaut de développement de la raison, ou bien les limites de sa nature. Voilà pourquoi saint Thomas ajoute à son argument une considération que les auteurs ont grand tort de passer sous silence.

L'intelligibilité d'un objet est son essence rapportée à l'intellect : plus elle participe de l'être, plus elle est intelligible. La substance spirituelle a une plus grande intelligibilité que la corporelle ; l'essence divine est pure lumière. Or l'expérience constate que plus un objet est intelligible, plus nous avons de la peine à le connaître, ou, comme dit Aristote, « intellectus noster sic se habet ad « prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sic« ut oculus vespertilionis ad solem » (*Metaph.* l. 2, c. 1). Notre ignorance découle donc de la limitation de nos facultés.

5. L'histoire de tous les peuples, qui admet une doctrine pleine de mystères comme base de leur organisation religieuse et sociale, confirme le témoignage irrécusable de la raison. A côté de l'impuissance physique, dont nous avons parlé, le philosophe doit considérer l'impuissance morale. Elle suppose la faculté proportionnée à son objet, mais empêchée par des obstacles, et ne pouvant par là-même déployer toute son énergie. Telle est la distinction du genre humain relativement à la connaissance parfaite des vérités naturelles. (V. S. Thomas, *C. Gent.*, lib. 1, c. 4.)

Les rationalistes ne peuvent nier l'existence des mystères sans identifier Dieu avec l'homme, sans contredire la raison, l'expérience, l'histoire du genre humain. L'examen de leurs objections nous aidera à mieux approfondir la matière.

IV.

1. Rejeter les mystères, c'est proclamer la souveraineté

absolue de la raison et établir l'évidence subjective comme source exclusive de nos connaissances. L'activité de l'esprit humain tracerait les limites de la vérité, et l'obscurité d'une proposition suffirait pour la déclarer fausse.

Cette supposition, base nécessaire de la théorie rationaliste, se réfute par elle-même. Elle détruit d'un coup toute foi dogmatique et historique dont l'objet attesté par le témoignage n'est jamais connu en lui-même. La foi humaine ne donne pas plus d'évidence que la foi divine. Si la dernière est indigne du philosophe, à plus forte raison la première, qui est loin de s'appuyer sur l'autorité divine. En exagérant les forces de la raison, les rationalistes la mutilent, puisqu'ils suppriment une source féconde de connaissances, fournies par le témoignage authentique.

2. Si la raison n'est pas la mesure de la vérité, les rationalistes affirment sans preuve que les mystères sont contraires aux principes rationnels.

Ils sont vraiment naïfs. Ils trouvent des contradictions là où ils avouent ne rien concevoir, ne rien comprendre ; ils établissent une comparaison dont les termes sont inconnus. Ou bien tranchent-ils la question *a priori* en exigeant une foi aveugle à leurs décisions dogmatiques ?

Appuyés sur une autorité infaillible dont l'existence est garantie par des preuves péremptoires, nous affirmons l'impossibilité d'un conflit entre la foi et la raison.

La vérité ne contredit pas la vérité : on ne découvrira pas toujours une conformité positive entre les dogmes et les principes de la raison, mais conclure de la non-conformité à une opposition réelle, c'est faire injure à la logique et au bon sens. De plus, loin de renfermer des contradictions manifestes, les mystères inondent de leurs clartés les problèmes naturels : leur existence est une vérité conforme à la raison.

3. Les antilogies qu'objectent les adversaires sont apparentes, et disparaissent par une explication claire des termes et de leur portée. L'histoire enregistre chaque jour de nouvelles victoires de la foi sur l'esprit des plus grands savants. Le mystère n'est jamais opposé aux conclusions scientifiques évidentes et solidement établies : ce sont les observations incomplètes, les inductions prématurées, les hypothèses arbitraires qui paraissent inconciliables avec la révélation.

Les difficultés naissent d'une confusion de deux ordres de choses foncièrement distincts. Il y a des propositions énonçant les lois immuables des essences métaphysiques : elles sont absolues, indépendantes de toute volonté : — tout effet demande sa cause ; l'être exclut le non-être ; — d'autres énoncent des rapports déterminés et fixes dans l'ordre actuel, mais soumis à l'intervention de la volonté créatrice. Ainsi la destruction de la substance entraîne celle des accidents ; telle est la loi physique constante et universelle. Cependant l'auteur des causes secondaires peut sans contradiction substituer son action immédiate à leur activité et nous donner le miracle eucharistique des espèces réelles, objectives sans leur soutien naturel. Cette distinction fondée sur la raison et négligée par les rationalistes leur fournira la solution de plusieurs difficultés qu'ils objectent.

Souvent les antilogies découlent non pas du mystère, mais d'une explication subjective d'un auteur dont l'Église est loin d'adopter les doctrines. La contradiction doit être imputée aux théories contestables qui la produisent. Car il faut distinguer le dogme révélé et défini par l'Église d'une conception donnée par l'un ou l'autre théologien.

Au reste des vérités surnaturelles qui nous renseignent sur la vie intime de Dieu devaient rencontrer des oppo-

sitions de la part de la raison humaine. L'orgueil et le sensualisme païens attaquèrent la religion dès sa naissance, et s'armèrent des objections reproduites avec tant de suffisance par les rationalistes modernes. Aussi les SS. Pères et les Docteurs de l'Église, forts de leur foi, démontrent que le mystère, loin d'offrir des contradictions, renferme des analogies frappantes avec les vérités naturelles.

4. Mais la foi, dit-on, oblige à admettre des assertions incompréhensibles : *credo quia absurdum*, telle est la devise du catholique croyant sans savoir ce qu'il croit.

Il y a ici une confusion d'idées qui trahit peu de réflexion chez nos adversaires. Avant d'attaquer nos dogmes il serait convenable de s'en faire une idée exacte.

Le mystère est au-dessus des forces de la raison : c'est-à-dire, elle ne peut ni par intuition, ni par déduction le découvrir dans ses sources de connaissances, le sens intime, les sens externes, la comparaison des idées, le témoignage humain. De plus, généralement elle ne peut le concevoir par une idée propre, immédiate et complète. Toutefois, ce double caractère n'exclut nullement la certitude de son existence obtenue par la révélation, qui fournit en même temps les éléments analogiques exprimant d'une manière vraie quoiqu'imparfaite le dogme à concevoir. Ainsi quand nous affirmons qu'en Dieu il y a trois personnes, sans comprendre en lui-même le rapport d'identité de ces concepts, garanti par la parole divine, nous avons une notion de la sainte Trinité. L'incompréhensibilité n'implique pas, comme on le suppose gratuitement, l'absence totale des preuves et de concepts : elle importe au contraire des preuves extrinsèques évidentes et une notion puisée à la source même de toute vérité. Le chrétien ne croit pas *quia absurdum*, mais parce qu'il serait déraisonnable et insensé de ne pas croire : l'absurdité réelle et patente serait un motif

suffisant pour repousser l'assertion comme indigne de Dieu.

5. L'obscurité des mystères offre aux rationalistes un thème fécond de déclamations contre le christianisme, qu'ils osent accuser d'entraver le progrès de l'humanité.

Nous les prions de considérer un instant les réflexions suivantes, dont l'évidence ne peut échapper à un esprit sérieux.

a) Toute connaissance, quoique obscure et imparfaite, développe l'intelligence, faite pour la vérité et obligée de l'affirmer par tout moyen légitime. La doctrine chrétienne, avec ses dogmes admirables et sa morale sublime, a donc singulièrement perfectionné et élevé le niveau intellectuel de l'humanité. Ajoutons que la connaissance énigmatique est une préparation, une initiation à la vie future où nous verrons Dieu face à face. Quelle dignité pour l'homme d'être appelé à participer à la science de Dieu !

b) La raison ne peut trouver les mystères ni les démontrer après leur révélation. Elle peut néanmoins analyser l'idée analogique fournie par la foi, en étudier les éléments et leurs rapports, les réduire en système et produire ces chefs-d'œuvre théologiques qui sont l'admiration des âges et la réfutation palpable de l'objection rationaliste.

c) La foi n'ouvre pas seulement à la raison de nouveaux horizons, elle lui rend encore d'éminents services dans l'étude des problèmes naturels. Aux lumières de ce flambeau le philosophe corrige, développe, modifie ses notions rationnelles. En effet, quels salutaires enseignements les dogmes de la création, de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, ne donnent-ils pas sur l'origine du monde, la nature de la substance, de la per-

sonne, de la matière et de ses modes! Comparez la doctrine païenne ou rationaliste avec la doctrine chrétienne sur la même question philosophique, et vous verrez de quel côté se trouve le véritable progrès.

d) Les mystères produisent une double manifestation intellectuelle : la foi à l'autorité légitime, acte éminemment moral où l'homme immole à Dieu ce qu'il a de plus cher, et la science théologique basée sur la foi, éminemment supérieure en dignité et en certitude à toute science rationnelle. La révélation des mystères perfectionne les plus nobles facultés de l'homme et répond aux lois du progrès.

6. On parle souvent de la répugnance qu'éprouve la nature à admettre le mystère et à courber le front sous le joug de la foi.

Cette répugnance paraît contredire les faits historiques. Toutes les religions ont eu leurs mystères qui supposent des communications secrètes, des oracles de la divinité. Les sages de l'antiquité ont soupiré après un enseignement supérieur pour suppléer à l'insuffisance de leurs théories : l'homme est plutôt porté à affirmer des vérités surnaturelles qu'à les repousser.

Au reste, la répugnance, si elle existe, est volontaire. Elle ne prouve pas la fausseté du mystère, mais une curiosité déplacée et prétentieuse de la volonté, ou bien elle découle de contradictions apparentes dont un esprit sincère trouve facilement la solution.

V.

Les rationalistes allemands surtout ne rejettent pas d'une manière absolue la foi de leur système religieux : ils la disent même utile et nécessaire. En examinant les caractères de cette foi rationaliste, on voit combien ils

abusent du mot. Elle n'est qu'une préparation, une disposition à la science. La révélation qui la produit paraît contenir, il est vrai, sous des formes plus ou moins obscures, des mystères et des miracles : mais le progrès les réduira peu à peu à leur signification naturelle. La foi est l'apanage des générations incultes et barbares dont la pensée n'a pas encore conscience de ses forces : elle sera dissipée par les clartés de la science, qui connaîtra l'objet de la révélation en lui-même. Plus l'esprit se développe, plus il sort des entraves de la foi pour proclamer enfin la liberté complète de la science. On le voit, ce n'est pas la foi chrétienne — adhésion surnaturelle aux vérités révélées, dont l'objet propre est le mystère — obligatoire pour tout homme qui connaît l'existence de la révélation — dont la science ne parviendra jamais à dissiper les obscurités — destinée à passer en vision dans la vie future. En un mot, aux yeux des rationalistes, la foi est une science imparfaite; d'après la doctrine catholique, il y a une différence essentielle entre ces deux manières de connaître, une distance que jamais la raison ne pourra franchir par ses forces innées.

Il est intéressant de voir à quel point le Dr Gunther s'est rapproché en cette matière des rationalistes, pour avoir ignoré ou mal compris la théologie de l'École et des saints Pères.

Les œuvres de Gunther ne brillent pas par la clarté : son style oratoire et original peut charmer les oreilles, il ne donne pas d'idées claires et distinctes. Heureusement l'Allemagne nous offre un guide sûr et éclairé. Le P. Kleutgen, dans son ouvrage sur la Théologie ancienne, réfute avec un talent d'exposition et une logique remarquables les principales erreurs de Hermès, Gunther, Hirscher et Frohschammer. Nous lui empruntons l'exposé de la théorie gunthérienne sur les mystères.

1 Après avoir reçu de la foi les fondements du christianisme, la raison connaît et démontre toutes les vérités révélées. Il ne suffit pas à la théologie spéculative de réfuter le panthéisme, de justifier la création : elle doit déduire avec rigueur de ses principes toute la doctrine chrétienne et principalement l'Incarnation et la mission de l'Esprit-Saint. Il est temps d'en finir avec la boutique des mystères (c'est ainsi que parle ce théologien), pour compter la sainte Trinité, l'Incarnation et la Rédemption parmi les vérités de raison. Donner au dogme une forme rationnelle, éliminer la foi par la science, tel est le but de la théologie.

2. Cette science suppose, il est vrai, la foi : non pas dans le sens de la théologie scolastique, dont les explications sont basées sur les principes révélés. La foi, d'après Gunther, fournit simplement la matière, comme l'expérience fournit les faits empiriques que la philosophie doit approfondir et démontrer. La science n'a pas besoin d'emprunter ses principes à la foi : par elle-même elle établit la vérité des mystères.

3. De même que Gunther prétend déduire *a priori* de l'intelligence divine l'existence nécessaire du monde, il pense pouvoir déduire la seconde création (Jésus-Christ et son œuvre) de ses causes intrinsèques. Le fait historique appartient à la foi, néanmoins la raison en démontre la nécessité. D'après ces principes, la révélation n'est pas nécessaire d'une manière absolue pour les mystères : elle est relative aux dispositions morales des individus et proportionnée aux progrès de la raison théorique et pratique. La nécessité *morale* restreinte par les théologiens à l'ordre naturel est appliquée ici à toutes les vérités.

4. En conséquence, Gunther reproche aux théologiens de se contenter du critère négatif dans l'examen du

mystère pour constater l'absence de contradiction évidente ; il est temps d'ajouter le critère positif, pour comprendre et démontrer rigoureusement toutes les données de la révélation. « Le moment viendra où la foi et la « science, comme deux filles majeures du même père, se « tendront la main pour que toute vérité dans le ciel « et sur la terre soit confirmée par ces deux illustres « témoins. »

En résumé, suivant Gunther, les vérités de l'ordre surnaturel, après avoir été données par la foi, peuvent être comprises et démontrées de la même façon que les vérités naturelles : une fois leur existence connue, les premières ne sont pas plus mystérieuses que les dernières.

La même doctrine erronée est professée par Frohschammer, comme il conste de la Lettre apostolique de Pie IX à l'archevêque de Munich (*Gravissimas*, 11 déc. 1862). « . . . . C'est une opinion tout à fait contraire « à la doctrine de l'Église catholique que celle du docteur « Frohschammer, lorsqu'il ne craint pas d'affirmer que « tous les dogmes de la religion chrétienne sont l'objet « de la science naturelle ou de la philosophie, et que la « raison humaine, moyennant une instruction purement « historique et pourvu que ces dogmes lui aient été « proposés comme objet de la connaissance, peut, par ses « seules forces naturelles et en vertu de son principe « propre, s'élever à une véritable science de tous les « dogmes, même les plus mystérieux. »

On ne peut imaginer une théorie plus clairement condamnée par les saintes Écritures et la tradition catholique.

VI.

La révélation chrétienne renferme des vérités inacces-

sibles à la raison : telle est la doctrine des Écritures saintes. Contentons-nous d'une preuve générale indiquée par le Saint-Père dans la lettre citée.

Plusieurs textes bibliques parlent en termes formels d'une connaissance de Dieu et de sa loi, déduite des œuvres visibles du Créateur, sans faire mention d'une tradition primitive ou d'une idée préalable ; ils énumèrent soigneusement les éléments de ce raisonnement tellement facile et spontané que l'ignorance est inexcusable. D'autre part la sainte Bible n'enseigne pas moins formellement que la trinité des trois Personnes, l'incarnation du Verbe etc., sont au-dessus des forces de la raison : le Fils seul vivant au sein du Père et le Saint-Esprit qui sonde les profondeurs divines, ont pu les révéler. (Col. IV, 26. — Hebr. I, 1, 2. — Joann. I, 17, 18. — I Cor. II, 7, 8, 10, 11...)

Instruits par ces divins oracles, les saints Pères distinguent la connaissance de Dieu, produite par la considération spontanée de ses œuvres et développée par la réflexion, de celle qu'engendre la foi basée sur la parole divine. La première est naturelle, due à la raison et au monde visible : la seconde est un effet de l'Esprit-Saint parlant par les prophètes et les apôtres, et ouvrant notre cœur à l'action de sa grâce. Par la foi nous connaissons les mystères qui surpassent non-seulement la philosophie humaine, mais encore l'intelligence naturelle des anges : et qui bien que présentés à notre esprit par la révélation, demeurent néanmoins couverts du voile sacré de la foi tant que nous sommes dans cette vie mortelle (1). Les saints Pères ne trouvent pas d'expression assez forte

(1) V. S. Joann. Chrys., hom. 7 (9) *in I Cor.* — S. Ambr. *de Fide* ad Grat. 1, 10. — S. Leo *de Nativ. Dom. S.* 9.— S. Cyr. Alex. *c. Nestor.*, lib. 3.— S. Joan. Damasc. *de Fide* orat. II, 1, 2, *in I Cor.*, c. 2. — S Hier. *in Gal.* III, 2.

pour caractériser la nature des mystères : il est propre à la foi, dit saint Athanase (c. *Apol.*, l. II, n. 11) d'unir les contradictoires, la faiblesse à la force, le passible à l'impassible, le mortel à l'immortel. Tertullien rend la même pensée d'une manière plutôt exagérée qu'énergique : « Natus est Dei Filius ; non pudet quia puden-« dum est ; et mortuus est Dei Filius ; prorsus credibile « est quia ineptum est : et sepultus resurrexit ; certum « est, quia impossibile est. » (*De Carne Christi*, c. 5.)

Les théologiens concluent de la nécessité de la révélation pour connaître l'économie chrétienne à son caractère surnaturel. On peut dire pareillement avec la lettre pontificale : puisque ces dogmes sont au-dessus de la nature, ils dépassent la portée de la raison et des principes naturels. Le P. Kleutgen expose cet argument avec beaucoup de clarté (*Theol. scol.*, t. III, p. 762). Il est important d'abord de fixer la notion du surnaturel. Comme les théologiens modernes ont produit en cette matière des confusions déplorables, prenons la notion de l'ancienne théologie : le surnaturel au-dessus de toutes les forces de la nature créée, l'élève à une perfection gratuite dépassant toutes ses exigences. (Conf. S. Th. *Sum.* 1-2æ, q. 110, a. 2, 3 ; — *de Verit.*, q. 14, a. 2, q. 27, ad 2 ; — in IV dist. 49, q. 3, a. 2.) Or ce concept s'applique dans toute sa rigueur à l'économie chrétienne. Indiquons brièvement quelques considérations générales.

1. Sans la grâce l'homme ne peut absolument rien de méritoire pour le ciel : tel est le dogme révélé, défini contre les pélagiens et les semipélagiens. D'autre part l'homme tombé n'est pas incapable de tout acte bon, de toute connaissance, de tout amour de Dieu. La sainteté chrétienne est donc infiniment au-dessus des forces naturelles.

2. L'homme avant la chute avait droit à tous les dons

qu'exige sa nature et au secours nécessaire pour atteindre sa fin, ou plus exactement Dieu se devait à lui-même d'accorder à sa créature tous les dons nécessaires pour réaliser sa destinée. D'autre part, suivant la doctrine de l'Église, la justice originelle concédée à Adam n'était pas un privilége naturel. Son innocence ne lui donnait aucun droit de réclamer la foi, l'espérance, la charité qu'il possédait : ces prérogatives ne découlaient pas de la création et pouvaient être refusées. En conséquence, Adam et en lui tout le genre humain fut élevé à l'ordre surnaturel.

3. La grâce sanctifiante est la source d'opérations qui conduisent l'homme à une possession de la divine essence, naturelle à Dieu seul. Elle l'élève à la participation de la vie divine et partant au-dessus de ses forces et de ses exigences.

Si tel est le caractère du christianisme, la révélation seule peut nous renseigner sur les dogmes qu'il propose aux fidèles. Évidemment la raison peut connaître la religion comme un fait historique dont les preuves multiples démontrent l'origine divine. Jamais elle ne connaîtra par elle seule que cette religion nous appelle à une union surnaturelle avec Dieu, que le premier homme a perdu la grâce d'adoption pour toute sa postérité, que le Verbe s'est fait chair pour nous restituer l'héritage céleste, etc. Il n'y a qu'un moyen pour connaître ces vérités : c'est de les puiser dans la révélation dont l'histoire certifie l'existence et l'origine. Est-ce que la raison pourrait les connaître *a priori* en considérant la nature humaine et ses rapports avec Dieu ?

Cette méthode conduirait à des résultats contraires à la foi : on étudierait le christianisme comme un moyen destiné uniquement à perfectionner les facultés naturelles de l'homme, ce qui revient à nier l'ordr sur-

naturel. Si on écarte cette conséquence en pensant que Dieu peut élever la nature au-dessus d'elle-même, la méthode *a priori* ne fournit aucune conclusion. La raison ne soupçonne pas même la possibilité de l'ordre existant, de la vision béatifique de l'essence divine. La nature ne présente que la nue capacité, la *potentia obedientialis*. Grâce à son amour infini, Dieu nous a appelés librement à cette fin; les conditions pour la réaliser dépendront de sa seule volonté, qu'il nous est impossible de connaître sans une révélation de sa part.

Le christianisme renferme des vérités dont l'existence et très-souvent l'essence sont inaccessibles à la raison humaine.

VII.

Le souverain Pontife, dans sa lettre apostolique *Tuas libenter* (24 déc. 1863), fait un devoir aux philosophes catholiques d'avoir toujours devant les yeux la révélation « divine comme une étoile qui les guide, et dont la lu- « mière les aide à se préserver des écueils et des erreurs « lorsque, dans leurs recherches et leurs études, ils s'a- « perçoivent qu'ils pourraient aboutir, comme il arrive « souvent, à des opinions contraires aux vérités révélées « par Dieu ».

Cette méthode nous offre un moyen facile et efficace pour examiner certains systèmes idéologiques. On a reproché à l'ontologisme de confondre l'ordre naturel avec l'ordre de la grâce. Suivant la révélation nous distinguons deux manières de connaître : *In speculo et ænigmate*, et la vision béatifique, *facie ad faciem*, préparée ici-bas par la foi surnaturelle.

La raison atteint Dieu au moyen des créatures d'une manière médiate et analogique; la foi, pour autant que le

permettent des obscurités, d'une manière directe et en lui-même : la vision béatifique enfin, récompense de la foi, nous manifestera la divine essence dans toutes ses splendeurs. Cette distinction énoncée par l'apôtre est fondamentale en théologie. Les saints Pères y reviennent constamment : en expliquant les perfections divines et leur incompréhensibilité, ils s'appuient toujours sur l'origine médiate de nos concepts qui, représentant directement des éléments créés, ne peuvent atteindre la divine essence en elle-même (Greg. Naz., *or.* 28 (34); Greg. Nyss. *c. Eunom.* XII ; — Basil. *c. Eunom.* l. I, n. 13, 14 ; Damasc., *Fid. orthod.*, l. I, c. 4 ; — Chrysost., *de Incomprehens.*, hom. V, etc.) Saint Thomas, fidèle interprète des doctrines traditionnelles, adopte les mêmes principes. Qu'on nous permette de citer un passage : « Immediate « ferri non potest intellectus noster secundum statum « viæ, in essentiam divinam et alias separatas essentias, « quia immediate extenditur ad phantasmata, et sic im- « mediate potest concipere intellectus quidditatem rei « sensibilis, non autem alicujus rei intellectualis. Sed « quædam invisibilia sunt quorum quidditas et natura « perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibi- « lium notis et de talibus possumus scire *quid est* sed « mediate... Naturæ autem sensibiles intellectæ non suf- « ficienter exprimunt divinam essentiam... et sic per « viam similitudinis non sufficienter illæ substantiæ ex « his innotescunt. Neque etiam per viam causalitatis.... « Et sic restat quod formæ immateriales non sunt nobis « notæ cognitione *quid est* (par des concepts propres et « immédiats) sed solum cognitione *an est*, sive naturali « ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex reve- « latione, quæ est per similitudines a sensibus sum- « ptas. » (*In Boet. Trinit.*, q. 2, a. 3 ; — *de Potent.*, q. 7, a. 7 ; — *Summæ* I, q. 12, art. 12, 13, etc.)

Les ontologistes, en accordant à l'homme une vision directe de Dieu, suppriment manifestement la distinction dont nous venons de parler. Le différence de la connaissance naturelle et de la vision béatifique sera une différence de degré qui ne change pas la nature des deux connaissances. Il y a toujours une vision obscure ici-bas, claire dans l'autre vie. Mais alors rien n'empêche que la raison en se perfectionnant n'arrive à connaître des vérités cachées jusqu'à ce jour : tous les arguments en faveur des mystères manquent de base et nous donnons en plein dans l'erreur rationaliste. Il n'y a plus moyen de déterminer les limites inhérentes à la raison et on ne conçoit pas comment en voyant Dieu, on ne le connaît pas tel qu'il est en lui-même. Saint Thomas au contraire n'a pas de peine à déterminer la sphère d'activité de la raison : « Naturalis nostra cognitio a sensu principium su-« mit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere « potest, in quantum manuduci potest per sensibilia (1). (S. I, q. 12, a. 12.)

Le même argument s'applique à la théorie des idées innées. Ses partisans sont pour la plupart ontologistes, ce qui leur permet de cacher leur opinion dangereuse sous un nom moins suspect et de sauver la valeur objective des concepts contre les objections de Kant en les identifiant avec Dieu. Toutefois, il nous semble utile d'examiner brièvement ce système, qui a les sympathies des philosophes épris de la méthode de Platon.

VIII.

Les philosophes parlent beaucoup et souvent en termes éloquents et poétiques d'idées innées. Mais il ne faut pas

(1) Le P. Liberatore, S. J., *Instit. philos. ad triennium accommodatæ.*, edit. secunda, p. 736.

les interroger sur la nature de ces êtres mystérieux. Vous recevez autant de réponses différentes qu'il y a d'auteurs. Les uns croient que les idées innées sont de véritables connaissances, des perceptions actuelles et déterminées. Les autres n'y voient que des données rationnelles primitives, des dispositions, des virtualités supérieures aux sens, destinées à devenir des idées, des notions, des axiômes. Descartes les considère tantôt comme des formes inhérentes à l'esprit ; tantôt il se contente d'affirmer une faculté innée de se former les idées. En quelques endroits de ses ouvrages, Leibnitz n'attribue l'innéité qu'à l'intellect : « Nihil est in intellectu, quod « non fuerit in sensu; excipe nisi ipse intellectus ». Ailleurs, il compare les idées aux veines du marbre figurant la statue qui en sortira sous la main du sculpteur. Rosmini simplifie le système en n'admettant qu'une seule idée innée, celle de l'être abstrait et universel. Il y en a qui tâchent de donner raison à tout le monde : les idées innées sont, comme dit Descartes, un caractère ineffaçable que Dieu en créant l'âme a imprimé à son ouvrage; elles sont, comme dit Leibnitz, des propriétés essentielles à notre esprit marquant quelque chose de divin et d'éternel. Les idées sont contemporaines de l'âme dont elles constituent le fond même et par conséquent elles ne peuvent pas plus s'acquérir que se perdre. Enfin, pour finir ce catalogue, une dernière définition : les idées innées consistent d'une part dans la présence à notre esprit de ces vérités rationnelles qui sont la lumière de notre intelligence, et d'autre part, dans une affinité de notre esprit avec ces vérités en vertu de laquelle il a déjà avant toute connaissance comme un pressentiment ou sentiment vague de ces vérités et une aptitude à les connaître..... En un mot, le concept d'idée innée implique avec la faculté de connaître la présence de l'idée objective. (Ubaghs, *Essai d'idéologie.*)

Si ce n'est pas clair, il ne faut pas en vouloir au rapporteur. Une chose cependant est évidente. Si l'on se borne à admettre la *seule faculté innée* ou naturelle de former les idées quand les conditions de l'acte sont posées, on est d'accord avec tous les philosophes qui ne sont pas sensualistes : l'âme possède une force cognitive capable de saisir les essences des objets ; il y a partant en elle une prédisposition, une tendance, une aspiration vers la vérité qu'elle poursuit. Les défenseurs des idées innées doivent exiger davantage : un élément *a priori*, des idées à l'état latent entièrement indépendantes de l'expérience, des connaissances virtuelles, vagues et indéterminées. Ceci résulte des deux principes qui ont donné naissance au système : *a* Il est impossible de dériver les idées absolues des données sensibles : elles préexistent donc dans l'âme dès son origine. *b* La pensée est essentielle à l'âme dès le premier moment de son existence : elle est donc en possession des idées. — Demander s'il existe des idées innées, dirons-nous avec Balmès, c'est demander si avant de recevoir des impressions venues du dehors, avant d'exercer un acte quelconque, notre esprit possède des idées.

I. Saint Thomas réfute la théorie qui nous occupe de la manière suivante : D'après le témoignage de la conscience les idées ne préexistent pas en nous, l'esprit les forme au fur et à mesure que les objets se présentent à notre activité intellectuelle. L'hypothèse de Platon suivant qui le corps empêche l'usage des innées se réfute par elle-même. S'il est naturel à l'âme d'être unie au corps, il faut conclure du développement successif de nos connaissances qu'elle tient de la nature la seule faculté et non les idées. L'expérience confirme cette conclusion. L'homme privé dès sa naissance d'un sens est incapable d'arriver à une notion sensible ou intellectuelle

de l'objet correspondant. Si l'idée du corps est innée, pourquoi l'aveugle-né n'a-t-il pas l'idée des couleurs? (S., I, q. 84, a. 3 ; *de Verit.*, q. 10, a. 6.)

II. L'hypothèse des idées innées est contraire aux lois fondamentales de notre activité intellectuelle. L'intellect ne peut exercer son acte sans le secours des sens qui lui offrent la matière. C'est le principe de saint Thomas : *Proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis* (S., I, q. 84, a. 7). Il découle d'une réflexion aussi simple qu'évidente : *agere sequitur esse*, les opérations de l'homme seront conformes à sa nature composée : l'objet propre et proportionné de son intelligence sera l'immatériel dans la matière, le nécessaire dans le contingent, l'essence dans l'existence, la nature des choses sensibles. Voilà pourquoi le saint Docteur affirme : « Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species sibi naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species *omnes*. » (I, q. 84, a. 3.)

III. Les idées innées sont inutiles. On les admet pour rendre compte de la nécessité, de l'immutabilité, etc., des concepts universels. Or, ces notes s'expliquent aisément sans recourir à des formes innées. Ce sont les caractères des essences, dépouillées de leur existence individuelle. L'essence de l'homme, par exemple (réalisée en tout homme individuel), est nécessaire, immuable, éternelle, etc. Est-il étonnant que l'idée formée par abstraction et représentant l'essence, ait ces caractères? Inutile, par conséquent, de faire intervenir des formes indépendantes de l'expérience.

IV. La théorie détruit la valeur objective des connaissances. Kant l'a démontré avec une logique impitoyable : jamais on ne lui répondra d'une manière suffisante, sans revenir aux principes idéologiques de l'école.

Admettons les idées innées : quelle règle l'esprit

suivra-t-il en les appliquant aux objets? Pourquoi ici concevra-t-il une cause, là un effet, ici une substance, là un accident, etc.? Est-ce par une prédisposition naturelle, instinctive? Nous aurons alors les absurdes jugements synthétiques *a priori* de Kant : c'est-à-dire nous aurons des jugements portés par la nature raisonnable sans raison aucune. Sera-ce par une foi naturelle, une confiance aveugle dans la valeur des idées? Mais c'est nier la nature raisonnable et rendre toute certitude impossible.

Pour croire, il faut des motifs connus et appréciés, qui manquent ici complètement. Il est utile, même nécessaire de croire à la valeur des idées. Personne n'en doute ; mais cette utilité n'est pas un argument scientifique. La nature nous pousse et nous force. Peut-être qu'elle nous pousse à la fausseté : inutile de recourir à Dieu, dont l'idée est encore subjective.

En un mot, toute certitude disparaît dans cette théorie; nos connaissances ne peuvent avoir de valeur, si l'intellect ne les puise pas dans la considération des objets, offerts par l'expérience.

« Cette doctrine établie, dit Galluppi (lett. 14), je crois fermement que la réalité de la connaissance n'a plus de fondement. Quand je juge, dit Rosmini, que la sensation A existe, je classe cette sensation parmi les choses existantes. Examinons. Certainement, je ne puis ranger un individu sous son espèce, ni une espèce sous son genre, si je ne trouve pas dans l'individu l'idée de l'espèce et dans l'idée de l'espèce celle du genre, car sans cela ma classification serait sans fondement et tout à fait arbitraire. Je devrais donc voir l'idée d'existence dans la sensation, ce qui répugne à la doctrine de Rosmini. Car « selon lui l'idée de l'existence est *a priori*. Mais si la « chose est ainsi, cette application étant une opération « de l'esprit sans aucun fondement dans l'objet en soi,

« est incapable de donner aucune réalité ; tous les objets « demeurent idéaux, toute réalité en soi disparaît et le « résultat sceptique du criticisme est inévitable ».

V. La théorie n'explique pas même l'élément subjectif de la connaissance. L'on pourrait en effet demander, dit le P. de Decker (*Cours élément. de philosophie*) ce que c'est qu'une idée *innée*, une idée, qui sans jamais avoir été actuelle, existe cependant et existe indépendamment de toute expérience ? Si les idées sont essentielles à l'âme, alors les idées générales d'être, de cause, de rapport, de juste sont essentielles en *acte* ou en *puissance*. Dans le premier cas nous dirons avec Locke, qu'il est absurde de soutenir que l'esprit ait des idées qu'il n'aperçoit pas du tout. D'ailleurs que deviendraient dans cette supposition les facultés elles-mêmes ?

Si ces idées sont essentielles à l'état de puissance, peuvent-elles être autre chose que les facultés elles-mêmes ? Dire que ces idées sont dans l'âme à l'état de *germes* préexistants, c'est se payer de mots vides de signification. Est-ce l'objet de l'idée qui est en *germe*, l'être, l'infini, le juste, etc. ? Est-ce la perception intellectuelle qui est en germe ? On conçoit le germe, le rudiment, l'embryon dans les choses matérielles, mais le rudiment d'une idée est une chose au moins inconcevable sinon absurde.

VI. Ces arguments nous expliquent pourquoi les défenseurs des idées innées se réfugient dans la théorie ontologiste. Ils cherchent un moyen de protéger la valeur objective des idées contre les attaques de l'école critique. Dire que le système de Kant conduit au scepticisme, c'est répéter une chose connue, mais ce n'est pas légitimer les idées innées. Mieux vaut prendre son parti en brave et affirmer que « l'objet de nos jugements absolus, c'est l'absolu lui-même réellement atteint par la pensée » ; que

l'objet *primitif* de l'intelligence est autre que les êtres matériels et le sujet pensant ; que « nous franchissons d'un seul coup l'intervalle qui sépare le fini de l'infini » ; que l'idéologie aristotélicienne est insuffisante parce qu'elle n'admet pas la vue de ce qui est immuable... [1] La vision de Dieu, l'identification de l'universel avec l'essence divine est la conséquence des idées innées : l'histoire le confirme : les disciples de Kant, Fichte, Schelling, Hegel sont ontologistes.

XI.

1. Plusieurs auteurs, pour démontrer les idées innées, s'appuient sur le principe cartésien que la pensée est l'essence de l'âme. Nous croyons qu'ils en appellent à une assertion fausse et souverainement dangereuse.

On ne peut sans absurdité placer l'essence de l'âme dans son activité. L'acte étant une manifestation de l'agent, il existe une conformité parfaite entre la nature de l'un et de l'autre. L'âme agit non pas par sa substance directement, mais par des formes accidentelles. Le principe des opérations n'est donc pas son essence, mais ses différentes facultés. Une opération exigée par l'essence de l'être suppose une existence, un être nécessaire. En Dieu seul l'acte est son essence, parce qu'en lui l'essence s'identifie avec l'existence. Si la pensée constitue l'essence de l'âme, celle-ci devrait avoir une perfection égale à la

(1) V. *Revue catholique*, nouv. série, t. I, p. 179 seqq. et 399 seqq. — Cette *Revue* paraît avoir renoncé enfin au traditionalisme, à en juger d'après la petite note (p. 20), qu'on pourrait qualifier de rétractation, si elle était plus formelle et plus explicite. D'autre part le comité de rédaction ne semble pas comprendre le danger de l'ontologisme. Les articles cités trahissent des sympathies peu cachées pour ce système, que les bons esprits déclarent fort dangereux et réprouvé par le Saint-Siége dans les sept propositions du 18 septembre 1861 et dans l'application de ce décret aux œuvres de MM. Branchereau, Hugonin et Ubaghs.

force représentative de la pensée. Or, tout ce qui est peut être pensé; l'âme devrait partant posséder des perfections infinies. Dans ce cas, elle connaîtrait tout par son essence et l'hypothèse des idées innées serait complétement inutile.

On conçoit le danger d'un principe tendant à identifier Dieu avec la créature.

Mais, demandera-t-on, comment concevoir une force vivante (l'âme) sans acte? Toute force n'est-elle pas essentiellement activité? Si on entend par force vivante, une force réduite en acte, elle suppose évidemment une activité quelconque; mais si elle est le centre de forces différentes, l'une peut être en acte tandis que l'autre est encore en puissance. L'âme humaine est le principe des forces végétatives, sensitives et intellectuelles; les premières agissent toujours sans interruption. Mais de même que l'animal peut végéter sans sentir, l'homme peut végéter et sentir sans penser. Si la vie de l'homme était celle d'une substance séparée, il penserait toujours, parce qu'il aurait reçu ses idées par infusion de la main créatrice de Dieu.

2. On prétend qu'à moins d'admettre les idées innées, il faut donner raison aux sensualistes.

Il est triste de voir des hommes qui s'occupent de philosophie s'attacher à un argument bon tout au plus pour exercer les commençants, et leur montrer ce qu'on appelle en logique un argument *ad invidiam*. En niant les idées innées, nous sommes loin de nier tout principe intellectuel indépendant de la matière, comme font les sensualistes. Nous nions l'existence de formes ou d'idées primitives, antérieures à toute opération de l'esprit, pour affirmer que tous nos concepts dérivent directement ou indirectement de l'expérience. Est-il donc si difficile de saisir la distinction entre la cause efficiente, et la cause

matérielle ou instrumentale ? Elle suffit cependant pour résoudre l'objection et pour comprendre comment toutes nos idées viennent des sens.

3. Nous admettons les assertions suivantes : — les idées premières se développent avec la plus grande facilité ; — rien ne peut les effacer complètement de l'intelligence ou les fausser entièrement ; — l'enseignement ne les donne pas ; — elles sont au fond exactement les mêmes partout (Ubaghs, *Précis d'anthropologie psychologique*). Tout cela est vrai, disons-nous, mais sans faire violence à la logique on n'en pourra jamais déduire l'existence d'idées formées indépendamment de toute intuition sensible. Nous ferions injure à la pénétration du lecteur en insistant sur un argument dont la conclusion va au dela des prémisses. « Il est des choses que nous apprenons si « vite, si aisément, avec si peu de surprise, de travail « et d'attention, qu'il nous semble que nous les savions « déjà. Croire qu'elles ne nous sont pas inconnues, voilà « où est l'illusion ; le vrai est qu'elles ne nous sont que « familières ; mais cette illusion est décevante ; et pour « peu que nous nous y prêtions, persuadés qu'en effet « nous n'acquérons pas les idées que cependant nous « acquérons, nous arrivons tout naturellement à suppo- « ser que n'étant pas acquises elles nous sont don- « nées dès notre naissance. » (Damiron, *Cours*, *I*.) « Comme l'esprit est égal à lui-même dans tous les « hommes, les jugements primitifs qu'il porte sont les « mêmes partout et par conséquent les propositions « dans lesquelles le langage exprime ces jugements et « les idées fondamentales dont se composent les propo- « sitions, sont tout d'abord et universellement ad- « mises. » (Cousin, leçon 22)

4. Nous contestons formellement la vérité des affirmations qui suivent :

a) Le fini, l'imparfait nous seraient inintelligible, si l'idée de l'infini ne préexistait pas.

b) Quand on nous apprend un des premiers principes moraux ou intellectuels, l'intelligence s'examine elle-même pour contrôler l'exactitude du principe.

c) Si les idées sont le produit de notre activité intellectuelle, tous les principes seront sans certitude et sans universalité.

d) Saint Augustin et saint Thomas ont enseigné la théorie des idées innées (Ubaghs, *ibid.*)

Ces assertions sont fausses, parce que *a*) l'idée de l'infini n'est pas immédiate et positive ; elle est déduite et négative dans sa formation, de sorte que la perception du fini est antérieure à celle de l'infini. (V. la *Revue*, septembre 1868, p. 228.)

b) L'intelligence trouve ces principes en elle-même sans avoir besoin d'aucun enseignement ; elle les déduit de ses idées primitives puisées dans l'expérience. Partant leur évidence est immédiate, elle n'a qu'à considérer les termes de ces jugements analytiques pour saisir leur vérité.

c) Le reproche de détruire toute certitude tombe de tout son poids sur le système des idées innées, nous l'avons démontré ; il n'atteint pas ceux qui avec saint Thomas disent que les idées sont produites par l'intellect ayant sa base objective dans l'expérience. L'argument suppose l'absurde hypothèse que sans idées innées on n'échappe pas au sensualisme. « La doctrine des idées innées, suivant la remarque de M. Nicolas, n'inspirait tant de « zèle à ses partisans, que par leur répulsion bien fondée « pour la doctrine opposée, savoir qu'aucune idée n'est « dans l'esprit avant d'avoir été dans la sensation, doc- « trine professée par Locke et Condillac, et qui nous a « valu le matérialisme de Cabanis et de Broussais. Mais

« il n'est pas nécessaire d'embrasser le sensualisme par « cela seul qu'on ne veut pas se ranger à l'idéalisme de « Descartes et de Leibnitz. » *Études*, I, 1)

Il est bon de remarquer en passant que la formule connue, « nihil est in intellectu quod non fuerit in « sensu », se prête à des interprétations diverses et opposées. Si elle signifie que l'intellect ne renferme que les données des sens plus ou moins modifiées, perfectionnées ou transformées, que son activité ne va pas au-delà du monde matériel, elle caractérise le sensualisme. Chez quelques auteurs cependant, cette formule est l'expression inexacte et incomplète de la doctrine de saint Thomas affirmant que les sens fournissent la matière aux opérations intellectuelles capables de saisir les éléments intelligibles des objets. Il faut alors une grande ignorance unie à beaucoup de présomption pour l'accuser de sensualisme ou d'empirisme.

d) La *Revue* (nov. 1868) a suffisamment parlé de la doctrine idéologique de saint Augustin. Elle est entièrement conforme à celle de saint Thomas. Quant à ce dernier, nous lui avons emprunté les arguments exposés plus haut. Quand il parle de l'innéité des principes, il veut indiquer les deux choses : l'innéité de la faculté de connaître, la grande facilité de se former ces principes par abstraction des données sensibles. « Omnis nostra co- « gnitio originaliter consistit in notitia primorum prin- « cipiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio « in nobis a sensu oritur. » *De Verit.*, l. x, a. 6.

La théorie des idées innées manque complètement de valeur scientifique. Si nous l'avons examinée, c'est pour montrer comment les auteurs, après avoir brisé avec la tradition du moyen-âge, sont impuissants à trouver une philosophie qui puisse satisfaire la raison et vivre en parfaite intelligence avec le dogme. Depuis Descartes

toutes les tentatives ont échoué, parce qu'elles n'ont pas de base sérieuse. Pour avoir abandonné les doctrines de l'École, la raison paraît condamnée à faire et à refaire des systèmes insoutenables en philosophie et suspects en théologie.

Puissent les catholiques profiter de cette leçon de l'histoire et s'inspirer dans leurs travaux philosophiques des principes de saint Thomas dont la vérité, garantie par les siècles, est sanctionnée par les recommandations répétées de l'Église.

Nous revenons aux mystères.

L'abbé C. Deleau.

CONFESSEURS DES RELIGIEUSES.

Deuxième article.

VI.

C'est ici que se montre dans tout son jour la prudente sollicitude de l'Église. Et pourtant, nous craignons que loin de partager notre admiration, plus d'un lecteur ne s'impatiente en jetant aux règlements que nous dirons bientôt le reproche de taquinerie. Il faut bien avouer en effet que nos usages français sont aujourd'hui en complet désaccord avec ces lois. Dès lors, comment échapper à un premier mouvement de surprise mêlée de dépit? Qui échappa jamais entièrement à l'influence de la routine? Aussi croyons-nous devoir supplier nos lecteurs d'apporter à la lecture de ces pages une attention soutenue, calme, impartiale (1).

§ I. — *Ce qui s'oppose à la charge de confesseur ordinaire.*

Il s'agit d'abord de décrire les *incompatibilités* reconnues par le droit à l'office de confesseur ordinaire. Elles résultent de tout ce qui pourrait diminuer la libre confiance pour sa personne.

I. Or, qu'est-ce qui peut le plus ordinairement diminuer ou détruire cette confiance, sinon la pensée que dans la personne du confesseur se trouve réunie la personne du juge? Figurons-nous qu'en approchant du sacré tribunal, il nous vienne

(1) Consulter S. Liguori, l. VI, nn. 576 et suiv. — Bouix, *de Jure regularium*, t. II, p. 333 et suiv. — Les rédacteurs des *Analecta* sont revenus longuement sur cet important sujet. Voir à la 79e livraison la dissertation : *Les confesseurs des religieuses*.—Le savant ouvrage de Mgr Lucidi : *de Visitatione sacrorum liminum*, renferme de nombreux détails sur la présente législation. (V. t. II et III.)

en pensée que le prêtre qui siége là pour nous absoudre, sera demain membre d'une assemblée de juges devant laquelle nous devons comparaître. N'est-il pas à craindre qu'une terrible préoccupation n'envahisse notre âme? Ne nous semblera-t-il pas que le juge se souviendra plus tard des fautes confessées au prêtre? Aurons-nous bien toujours la force de résister à une telle défiance? Quelle affreuse tentation!

Eh bien! l'Église qui connaît admirablement le cœur humain, n'a point voulu créer à ses enfants des tentations aussi délicates. Elle a voulu qu'il y eût incompatibilité entre l'office de *confessseur* et celui de *juge*. Quiconque est appelé à prononcer dans le *for externe*, ne saurait, ordinairement du moins, juger dans le *for interne*.

Voilà pourquoi le *vicaire général* ne saurait être confesseur des religieuses. « Confessarii monialium, dit Ferraris, *non* « *possunt esse vicarii generales*. » Pour quelle raison? Ferraris répond carrément : « *Quia moniales de ipsis non confiderent.* » (V° *Moniales*, art. v, n° 24.)

Du reste, cette décision s'appuie sur le consentement des auteurs, et principalement sur la jurisprudence de la S. Congrégation des évêques, laquelle depuis trois siècles est d'une invariable uniformité.

« Votre seigneurie, écrivait-elle à un évêque, ne devra « point perdre de vue qu'il n'est pas régulier qu'un vicaire « général fasse l'office de confesseur de religieuses, pouvant « arriver que ses fonctions de vicaire général le forcent à « prendre, en cette qualité, des mesures relatives à ses péni- « tentes. Or, en pareilles circonstances, sa qualité de confes- « seur nuirait à la liberté qu'il doit avoir comme supérieur.» (29 janvier 1841.) (1).

(1) Nicolius rapporte la décision suivante de la S. Congrégation des évêques et réguliers en date du 17 mai 1604. « *L'ordinaire ne peut obliger* « *personne à se confesser à lui*; mais il doit permettre qu'on se confesse « à tout prêtre approuvé, même hors du diocèse. »

La jurisprudence romaine s'appuie sur le même principe qui a fait statuer par Clément VIII, que dans les communautés d'hommes, le supérieur, s'il est prêtre, ne pourra jamais s'imposer à ses inférieurs comme confesseur ordinaire ou extraordinaire. L'intérieur pourrait être tenté de manquer de sincérité, s'il avait à confesser des fautes qui sont susceptibles d'une punition dans le for externe. Telle est la raison du célèbre décret de Clément VIII, que nous avons déjà rapporté plus haut.

Volontiers nous verrions appliquer le même principe à un cas tout moderne, et dont, par conséquent, il est inutile de chercher la solution dans les anciens auteurs.

Il s'agit des petites communautés de Sœurs établies dans nos campagnes. Impossible d'exiger qu'elles aient un aumônier : la chose est évidente. Force est donc de recourir au clergé paroissial. Or, s'il y a là *deux* ou *plusieurs* prêtres, lequel vaudrait-il mieux députer pour confesseur de la communauté ? Est-ce le curé? Est-ce son vicaire ou tout autre ecclésiastique ?

Il nous semble que, pour entrer dans l'esprit du décret de Clément VIII et de la jurisprudence romaine alléguée tout-à-l'heure, pleine liberté devrait être laissée aux religieuses. Pourquoi ? Parce que dans ces petites communautés le curé exerce, par la force même des choses, une véritable supériorité, qui tantôt le fait redouter, et tantôt le rend nécessaire. On a besoin de lui pour mille et mille choses ; il faut le ménager ; il faut se rapatrier après quelques dissentiments : que sais-je ? Bref, il arrive fort souvent que les Sœurs se sentent disposées à s'ouvrir en pleine confiance à tout autre prêtre, excepté au curé de la paroisse.

Nous donnons, bien entendu, cette solution sous toute réserve. Au lecteur, et surtout à nos maîtres dans la foi, d'examiner et de prononcer.

II. Il est encore de règle que les curés ne puissent pas être

confesseurs de religieuses, mais par une raison bien différente, celle de leurs occupations, trop considérables en elles-mêmes pour qu'ils puissent ordinairement s'appliquer à la direction d'une communauté. « Confessarii monialium, dit « Ferraris, neque possunt esse parochi, si exinde cura nota- « biliter pateretur. » (*Ibid.* art. v, n° 25.) Aussi la Congrégation des évêques se montre-t-elle plus facile à accorder des dispenses en faveur des curés : il suffit de prouver que les deux administrations pourront marcher de pair sans se nuire l'une à l'autre.

III. Enfin, quoique la jurisprudence repousse les chanoines de l'office de confesseurs, la S. Congrégation se montre encore plus facile à lever cette incompatibilité, lorsqu'il est constant que les devoirs de la vie canoniale n'en seront pas moins bien remplis.

IV. Quant à l'incompatibilité des réguliers, nous n'en dirons rien, parce que d'une part presque tous les religieux se refusent à la direction habituelle des communautés de femmes ; et que d'autre part les réguliers n'exerçant en France aucune juridiction sur des instituts de religieuses, la question reste sans intérêt.

§ II. — *Triennat du confesseur ordinaire.*

Nous marchons de surprise en surprise. Qui le croirait ? L'Église a jugé que, pour la plus grande liberté des consciences, il vaut mieux borner à un temps assez court la durée des fonctions du confesseur. Trois ans, tel est le terme assigné par la loi. Ce temps écoulé, il faudra de toute rigueur procéder à une nouvelle nomination, ou recourir à une dispense que Rome se réserve.

« La plus belle création de la S. Congrégation des évêques « et réguliers, parmi tous les décrets concernant les con- « fesseurs de religieuses, c'est sans contredit la disposition

« qui défend de laisser le même confesseur dans une commu-
« nauté de femmes plus de trois ans. Elle favorise merveil-
« leusement la liberté des consciences. Les trois années expi-
« rées, les religieuses sont libres de changer leur confesseur,
« car non-seulement l'évêque n'a pas le pouvoir de les obliger
« à le conserver, mais le Saint-Siége s'abstient lui-même de
« les y contraindre, vu que la sainte Congrégation n'accorde
« jamais la confirmation des confesseurs au-delà du premier
« triennium, que sous la condition du consentement des re-
« ligieuses. » (*Analecta*, loc. cit., col. 1301.)

Or, ce que le savant auteur affirme si nettement, il le prouve d'une manière péremptoire par la jurisprudence constante des tribunaux romains. Réduits par notre cadre même à ne pouvoir citer *in extenso* chacune des décisions alléguées par les *Analecta*, nous en donnerons du moins quelques-unes, après avoir fait remarquer que la revue romaine en cite *trente-deux*, dont un bon nombre se rapportent à l'époque moderne. Il y en a de 1828, — 1839, — 1840, — 1841, — 1847, — 1843, — 1850, — 1852. La plus récente est de 1853.

I. Voici ce que la sainte Congrégation écrit à un évêque en 18 9.

« On a présenté à notre Saint-Père le Pape la lettre de V. E.
« datée du 10 du courant, dans laquelle V. E. expose que
« dans quelques monastères et conservatoires de son diocèse
« on n'observe plus depuis plusieurs années la règle de chan-
« ger *tous les trois ans* le confesseur ordinaire, et que voulant
« présentement la remettre en vigueur, V. E. se trouve em-
« barrassée, et demande à ce sujet des instructions et des fa-
« cultés nécessaires. Le Saint-Père, en vue des circonstances
« particulières, a bien voulu condescendre à accorder à V. E.
« seulement, *et non à ses successeurs*, les facultés nécessaires et
« opportunes, afin qu'elle en puisse user selon sa prudence,
« pour dispenser de la loi du *triennium* relativement aux con-
« fesseurs des monastères et conservatoires de son diocèse,

« pourvu qu'il y ait des raisons légitimes, *et à cette seule fin* « *que V. E. puisse introduire maintenant et dans la suite cette* « *régularité dont on s'est trop écarté par le passé.* Rome, 28 jan- « vier 1839. »

Il est difficile d'affirmer plus clairement le droit, et de mieux exprimer le blâme des actes contraires.

I. — En 1852, la S. Congrégation écrivait à un archevêque :

« Le consentement que la S. Congrégation des évêques et « réguliers exige pour le choix du confesseur ordinaire con- « cerne le monastère pour lequel il est nommé. Quand il « s'agit d'une affaire aussi délicate qu'est celle de la direction « et des consciences des religieuses, *la S. Congrégation n'a* « *pas coutume de dispenser de ce consentement, et si parfois elle a* « *accordé une semblable faveur, elle ne l'a jamais fait que dans* « *les cas où il manquait seulement deux ou trois voix pour faire* « *le nombre prescrit par la S. Congrégation.* Dans le cas actuel, « où V. E. est munie des pouvoirs nécessaires pour envoyer « dans les monastères qui se reconstituent dans son diocèse « des confesseurs, soit séculiers, soit réguliers, dès lors qu'il « s'agit du premier *triennium,* il suffit d'obtenir la pluralité « des voix. Il y aurait peu ou point de moyen de procurer la « paix des religieuses, si pour le choix du propre confesseur « on n'obtenait pas au moins la moitié des suffrages. Toute- « fois V. E. se trouvant dans une extrême nécessité, et « comme il s'agit d'une courte durée et d'un cas extraordi- « naire, elle pourra, pour cette fois seulement, désigner les « confesseurs des monastères de son diocèse, sans demander « le consentement en question, pourvu qu'elle sache que le « choix qu'elle fera ne soulèvera point de la part des reli- « gieuses une opposition formelle et déclarée ». (Rome, août 1822.)

Ici encore impossible de mieux préciser la règle du *consentement* à requérir de la part des religieuses. — On se souvient

d'ailleurs qu'il s'agit d'un confesseur à confirmer dans sa charge, après les trois premières années de son emploi dans le couvent.

III. — Voici quelques détails qui achèveront de nous faire connaître la gravité du consentement exigé par la S. Congrégation. Il doit être donné en chapitre, par scrutin secret, et réunir au moins les deux tiers des voix. Un évêque ayant obtenu un indult pour confirmer les confesseurs, et ayant usé de cet indult sans réquérir le consentement capitulaire des religieuses, la S. Congrégation lui écrivit la lettre suivante :

« Le pouvoir de confirmer les confesseurs des religieuses « n'est pas d'ordinaire accordé aux évêques, attendu que « l'expérience a prouvé combien cette faculté est, en général, « préjudiciable à la conscience des religieuses. Nonobstant « ces raisons, et par suite des sollicitations pressantes de « votre Seigneurie, N. S. P. le Pape, par organe de la secré- « tairie des Mémoriaux, daigna lui accorder cette faculté, le « 27 janvier dernier. J'ai dû m'assurer de ce fait pour pou- « voir répondre aux suppliques qui ont déjà été adressées de « ce diocèse à la S. Congrégation. Toutefois, je dois faire ob- « server à V. S. que tout en accordant ce pouvoir *ad annum*, « l'intention du Saint-Père a été *qu'on observât exactement les « règles posées par cette S. Congrégation, et en particulier qu'on « eut soin d'assembler le chapitre, formalité à laquelle on n'a « jamais dérogé et à laquelle on ne déroge point*. Si on l'eût ob- « servée dans cette circonstance dans le monastère de Sainte- « Catherine, on aurait pu satisfaire les quelques religieuses « dissidentes, en leur accordant d'autres confesseurs, ainsi « que l'a fait V. S. ; mais cette formalité n'ayant pas été « suivie, on n'a pas la preuve authentique *de la volonté des deux « tiers au moins des religieuses* : car, *bien grande est assurément « la différence qu'il y a entre consulter de vive voix, séparément « et une à une les religieuses, ou bien les admettre à voter par*

« *bulletins secrets*. Dans un tel état de choses, comme il y au-
« rait lieu, pour ce couvent de Sainte-Catherine, de suppléer
« maintenant au défaut de réunion capitulaire en recueillant
« les *suffrages secrets*, il semble qu'il sera plus opportun de
« procéder à l'élection d'un nouveau confesseur. V. S. voudra
« bien rendre compte de toutes ces choses à la S. Congréga-
« tion. En attendant, j'espère que l'occasion se présentant de
« faire de nouveau usage, pour d'autres monastères, des fa-
« cultés obtenues, V. S. se souviendra que la tenue du cha-
« pitre, par votes secrets, et le concours des deux tiers au
« moins des voix doivent être rigoureusement observés en
« fait des confirmations dont s'agit. Rome, 5 juin 1809. »

Quel respect de la liberté, quelle délicatesse de précautions afin de la sauvegarder ! Cette observation n'échappera à personne.

IV. — Enfin, non-seulement le pouvoir de confirmer les confesseurs après le premier *triennium* est réservé à la S. Congrégation, et ne saurait appartenir aux évêques qu'en vertu d'une concession apostolique ; mais au Pape seul il appartient de confirmer les confesseurs après un second *triennium*. C'est le pape Pie VI qui a introduit cette clause dans la jurisprudence de la S. Congrégation ; il y tenait beaucoup. Voici une lettre écrite en 1805.

« On a fait relation à la Sacrée Congrégation sur ce qui lui
« était exposé dans le mémoire qui lui était adressé en votre
« nom au sujet des religieuses de Sainte-Claire pour la con-
« firmation *après le deuxième triennium de leur confesseur ordi-*
« *naire*. Ces éminentissimes ont répondu *lectum ;* et m'ont
« prescrit de vous écrire afin que vous procédiez absolument
« à la désignation d'un autre confesseur, et de vous faire
« savoir en même temps *que la Sacrée Congrégation ayant*
« *adopté par ordre de Pie VI, de sainte mémoire*, la maxime de
« ne point accorder la permission de confirmer les confesseurs
« des religieuses après un deuxième *triennium*, a jugé pour

« ce motif ne devoir pas acquiescer à la demande qui lui était « faite. Rome, 17 janvier 1805. »

Il est bon de faire observer que dans le cas de pareilles requêtes, la Sacrée Congrégation exige, pour les présenter au Pape, non plus seulement les deux tiers des suffrages, *mais le consentement unanime des sœurs*. (Rome, 2 sept. 1853.)

Sur quoi s'appuie la modification prescrite par Pie VI à la jurisprudence jusque là en vigueur : nous ne saurions répondre d'une manière nette, faute de documents précis. Serait-ce nous hasarder en disant que le Pape avait présente à l'esprit la maxime inculquée par saint Vincent de Paul aux Sœurs de charité : « Dès que vous sentez de l'attache au con« fesseur, quittez-le : vous vous perdriez! » Hélas! ce n'est faire injure ni à la sainteté du prêtre, ni à la vertu des vierges chrétiennes, de prendre quelques précautions contre notre faiblesse native, accrue de beaucoup par suite de la faute originelle.

V. — Que si, lors de la demande en confirmation du confesseur, l'*unanimité* des suffrages n'est point obtenue, la Sacrée Congrégation exige que l'on nomme un confesseur particulier pour celles qui en feraient la demande. Voici deux faits à l'appui de notre thèse.

La Sacrée Congrégation avait confirmé dans sa charge un confesseur après le premier *triennium*. Cependant les religieuses qui n'y avaient point consenti, se plaignirent de ce qu'on les obligeait à se confesser à lui comme auparavant. La Sacrée Congrégation écrivit à l'évêque :

» Sa Sainteté a ordonné d'écrire à V. E. de nommer un « confesseur particulier pour les religieuses requérantes, tel « qu'il puisse les contenter, et cela pour tout le temps que « devra durer la charge de M. Elle ordonnera en même temps « à ce dernier, ainsi qu'aux religieuses de son parti, de ne « point empêcher en aucune manière, ni directement, ni in« directement, ce confesseur particulier d'exercer son emploi,

« comme aussi de ne point occasionner à ce dernier, ni aux « religieuses ses pénitentes, le moindre ennui ni la moindre « peine, soit par paroles, soit autrement..... Rome, 6 mai « 1794 ».

Dans un couvent de la Visitation de Bénévent, il manquait trois voix pour arriver à l'unanimité requise après un second *triennium*. Le Pape daigna accorder la dispense nécessaire, mais en même temps il voulut que l'on donnât un confesseur particulier aux trois Sœurs dissidentes.

« En même temps, écrivait le secrétaire de la Sacrée Con- « grégation, comme les trois religieuses dissidentes pour- « raient avoir quelque répugnance de se confesser au confes- « seur confirmé, Sa Sainteté a ordonné d'écrire à V. S. afin « que lorsqu'elles témoigneront cette répugnance, elle use « d'indulgence à leur égard en leur assignant, si elle le croit « opportun, un autre confesseur extraordinaire, pour qu'elles « puissent satisfaire librement au besoin de leur conscience. « Rome, 17 mars 1807. »

Mais arrêtons-nous. Il nous est difficile de soupçonner ce que l'on pourrait désirer de plus décisif, à l'appui de la doctrine sur la durée triennale du confesseur ordinaire des religieuses.

Ainsi en est-il de l'*unité d'esprit et de direction* au sein d'une maison religieuse. Assurément encore il serait à désirer que les esprits et les cœurs y fussent consommés dans une si parfaite unité, que les pensées, les paroles, jusqu'aux gestes, tout en un mot, y fût d'une ressemblance absolue : *unius fili et unius coloris*. Mais la chose est-elle possible ? Et en supposant qu'elle le soit, a-t-on réfléchi à ce qu'une semblable *unité* exige d'abnégation personnelle ? Il faut de l'héroïsme pour la réaliser ; et l'héroïsme ne peut pas se commander.

Or, entre les sacrifices héroïques exigés pour cette unité absolue d'une réalisation aussi difficile, nous n'hésitons pas à mettre celui d'une âme qui devrait renoncer aux lumières et

aux consolations qu'elle espère retirer de communications honnêtes et légitimes. Voilà pourquoi Benoît XIV dit : « Per-« suasum enim habebamus, adeoque habemus, non solum « integræ communitati, sed singulis etiam monialibus indul-« gendum esse in iis rebus, quæ juste ac rationabiliter petun-« tur, maxime cum illæ ad earum conscientiæ quietem et se-« curitatem conferre dignoscuntur. »

Ici donc, comme par rapport au compte de conscience, nous sommes dans la région des *conseils*, nullement dans celle de la *règle*. Il pourra bien être conseillé aux religieuses de faire à l'unité le sacrifice de leurs goûts et de leurs consolations ; on ne saurait le leur prescrire. Encore une fois, le *plus parfait* et l'héroïsme ne sauraient s'imposer.

2° Mais répondons directement. Est-il vrai que l'unité d'esprit, si nécessaire au bien d'une communauté religieuse, soit gênée par la facilité offerte aux religieuses de conférer de temps en temps avec d'autres directeurs ?

Nous ne le pensons pas.

En quoi consiste, en effet, l'esprit d'une communauté ? En nulle autre chose que dans une certaine tendance imprimée à chacun de ses membres par les règles et les constitutions de l'ordre. L'esprit du Carmel est un esprit d'oraison et de contemplation, parce que les règles et les constitutions prescrivent spécialement une vie de prière. L'esprit des Hospitalières est un esprit de travail et de miséricorde corporelle, parce que les règles des instituts hospitaliers s'attachent spécialement à prescrire le travail du corps et le soulagement des infirmités humaines.

Il faut donc que dans une communauté, rien ne vienne troubler la tendance que les règles veulent imprimer aux membres qui forment le corps de l'Institut.

Or, cette tendance imprimée par la règle, cet esprit de l'ordre, sera toujours en sûreté, si le confesseur aime non-seulement la vie religieuse en général, mais aussi, et en par-

ticulier, le genre de vie propre à telle ou telle communauté. Si le confesseur n'aimait pas, s'il n'estimait pas la vie religieuse, comment pourrait-il favoriser la persévérance? S'il ne professait ni estime ni amour, si même il témoignait du mépris pour tel institut dont il dirige les membres, ne serait-il pas à craindre que, par une fausse direction, il ne le viciât, en cherchant à y introduire un esprit qui n'est pas le sien?

Voilà donc en quoi consiste l'unité de direction, qui doit de toute rigueur se rencontrer dans une communauté religieuse. C'est l'estime et l'amour de la vocation et des règles que les confesseurs doivent inspirer à chacun des membres de la maison. Il importe peu que les divers confesseurs divergent sur telles ou telles pratiques de piété; pourvu que jamais leur direction n'aille heurter les règles de la maison.

C'est d'ailleurs une erreur de croire que le confesseur soit chargé de former les religieuses à l'intelligence et à la pratique de la règle. Nullement. Ce n'est pas à lui, mais uniquement aux supérieures de la maison que revient un semblable souci. Que les supérieures s'acquittent bien de leur charge, et l'unité d'esprit sera parfaitement conservée dans chaque monastère.

Saint François de Sales comprenait à merveille cette doctrine : aussi dans les constitutions de la Visitation, recommande-t-il aux confesseurs de ne rien prescrire qui soit en contradiction avec les règles.

« Le confesseur ordinaire prendra un soin particulier à ce « que ni par l'imposition des pénitences extraordinaires, ni « par les avis et conseils qu'il donnera en confession, rien ne « se fasse qui puisse troubler l'ordre et le train du monastère, « autant que faire se pourra.... » (Constit. 19e).

« Ledit confesseur extraordinaire prendra garde, tout de « même que l'ordinaire, de ne point imposer de pénitences, « ni donner aucun avis qui puisse contrarier à l'ordre, ou à « l'esprit de cet institut, comme serait s'il leur imposait, ou

« qu'il leur conseillat de demeurer en prières pendant les as-
« semblées, de se lever avant l'heure, ou de veiller, et de-
« meurer en quelque exercice après l'heure ordinaire de la
« retraite, ou de ne point se récréer au temps des récréations,
« ou de jeûner plus souvent que les autres, ou de carêmer ès
« temps esquels la Congrégation ne carême pas. » (Constit. 20e).

Que si, par inadvertance ou autrement, le confesseur ordonnait quelque chose peu conforme à la règle, le saint fondateur veut que d'humbles représentations soient faites au confesseur lui-même :

« .... Qu'elles écoutent avec humilité et tranquillité ce que
« le confesseur leur dira. *Mais s'il leur conseille quelque chose*
« *contraire aux règles et coutumes de la maison, elles le prieront*
« *de les excuser, parce qu'elles croient cela n'être conforme à ce*
« *qui leur est prescrit.* Comme aussi leur étant enjointes quel-
« ques pénitences extraordinaires, et hors du train de la
« communauté, elles diront : Mon Père, je supplie très-hum-
« blement votre révérence de me changer cette pénitence,
« car je ne pourrais bonnement l'accomplir. » (*Directoire*, art. XIe, des *Confessions et de l'ordre d'y aller*).

Nous ajouterons que, tout en refusant à la supérieure d'un couvent un contrôle quelconque sur la direction d'un confesseur, nous lui reconnaissons pourtant le droit, et même le devoir, de l'avertir, si parfois il semblait contredire la règle et les usages reçus. Un confesseur se formaliserait mal à propos de semblables avis qui lui seraient donnés par la supérieure.

Quant à la charge d'expliquer les règles, elle appartient si peu au confesseur que sainte Chantal ne veut pas même que les Sœurs le consultent là-dessus. Nous transcrivons en entier ce passage important.

« Non, disait la sainte, non, il ne faut pas donner ni laisser
« prendre d'autorité sur le monastère au confesseur ordi-
« naire, sinon celle que la constitution lui donne. Il ne doit
« point en avoir d'autre, ni sur la conscience des sœurs, sinon

« au sacrement de la sainte confession en laquelle nous nous « soumettons à sa juridiction tant seulement. Et les sœurs ne « doivent en façon quelconque s'adresser à lui pour obtenir « des congés, n'étant en son pouvoir de les donner autre- « ment. Au reste, nous le devons grandement honorer et res- « pecter, ainsi que la règle l'ordonne.

« Tout ce que l'on peut résoudre par soi-même, selon la « lumière que l'on aura tant par les règles et les constitutions « que les conseils de la supérieure et des sœurs conseillères, il « n'en faut point communiquer au dehors. Car comme nous « devons être fidèles et affectionnés à rendre à nos supérieurs « ce que nous leur devons, aussi ne faut-il pas leur être im- « portunes pour les choses que nous pouvons faire de nous- « mêmes. Et de plus, croyez-moi qu'il se faut bien garder « d'attirer des servitudes et sujétions sur nous, qui pour- « raient lever la sainte liberté et autorité que doivent avoir « les supérieures sur leurs monastères en la conduite des « affaires ordinaires.

« Si nous prenions des directions particulières de chacun, « bientôt l'on verrait en l'une de nos maisons l'esprit des « capucins, en l'autre celui des jésuites, en l'autre celui des « pères de l'Oratoire, et ainsi de tous ceux desquels on se « servirait, et par ce moyen nous serions bientôt bigarrées ; « et notre esprit, que Dieu nous a donné, qui est un partout « et le seul esprit de notre Bienheureux Père ne paraîtrait « plus. Gardons-nous de tomber jamais dans cette faute ; car « vraiment ce n'en serait pas seulement une bien grande, « mais une ruine totale de notre Institut. Seigneur Jésus ! « étouffer l'esprit de notre saint fondateur, pour en introduire « un étranger ! Sa bonté nous préserve de ce malheur ! « Or, pour l'éviter, il faut que nous écoutions tout ce que « l'on nous dira, mais que nous n'en prenions en aucune « façon que ce qui nous servira à mieux et plus exactement « observer ce que nous avons reçu de ce Bienheureux.

« Il ne faut nous assujettir ni attacher à aucun ordre de « religieux particulier, tout en recourant à eux en nos besoins, « de peur que nous ne vinssions à perdre notre liberté. Nous « devons nous entretenir avec tous et avoir en notre congré- « gation l'esprit universel. En sorte de quoi nous ne devons « jamais donner ouverture ou confiance à personne, sous « prétexte d'humilité, de prendre des autorités sur nous, qui « nous empêchent de dire librement, selon notre institut, ce « que nous jugeons à propos. Nos légitimes supérieurs nous « doivent suffire ; ne nous assujétissons à aucun autre. « Honorons chacun, servons-nous de leurs avis en nos besoins, « mais librement, sans nous y attacher, ni craindre de les « offenser en ne les suivant pas, lorsqu'ils ne nous seront pas « convenables ou utiles. Enfin, nous sommes obligées à nous « conserver et maintenir en notre devoir, et non à faire ce « que chacun désire de nous, et nous persuade quelquefois « par intérêt, au préjudice de notre bien. Certes, nous devons « garder respect à notre institut et à nous-mêmes. Prenons « garde à ce point, mais employons-le avec esprit d'humilité « et de prudence, en sorte que personne n'ait sujet de se mé- « contenter de nous, et que nous ne tombions en ingratitude « envers ceux qui nous assistent, refusant de leur déférer « dans les choses légitimes. » (*Réponses sur les Constitutions.*)

Tout commentaire devient superflu. De la doctrine ainsi que des règles de saint François de Sales et de sainte Chantal il résulte,

1° Que les supérieures doivent se montrer faciles à laisser les sœurs conférer de leur intérieur avec des confesseurs étrangers ;

2° Que les confesseurs doivent être fort soigneux d'entretenir les sœurs dans l'amour de leur vocation, ne leur prescrivant jamais rien qui soit contraire à leurs règles ou à leurs usages ;

3° Que ce n'est point à eux d'expliquer les règles et constitutions.

Les confesseurs doivent donc connaître suffisamment les règles de l'Institut, pour ne pas s'exposer à les contredire. Les supérieures de leur côté doivent veiller à ne pas introduire dans leurs maisons des prêtres hostiles au même Institut, ou qui ne sauraient pas en comprendre l'esprit.

Hélas ! pourquoi les avis de sainte Chantal sont-ils si peu connus, et surtout si souvent oubliés en pratique ? Il n'est pas rare de voir les rôles intervertis. La supérieure veut prendre la place du confesseur, et le confesseur occuper celle de la supérieure. Les avis de sainte Chantal préviendraient un semblable désordre.

Au fond, l'Église n'enseigne pas autrement l'unité d'esprit qui est essentielle aux communautés. La preuve en est dans sa conduite par rapport aux religieux qu'elle ne consent pas, ordinairement du moins, à laisser chargés de la direction des religieuses, — mais qui, dans le cas où ils en seraient chargés, doivent, plusieurs fois par an, être remplacés par des prêtres séculiers ou des religieux d'un autre ordre ; signe évident que l'Église ne redoute pas de danger pour l'unité d'esprit et de direction (1).

Concluons. Donc il est tout-à-fait dans l'esprit de l'Église et des saints, que la plus grande facilité soit laissée aux religieuses pour conférer de leur intérieur avec des confesseurs étrangers. Les supérieurs doivent accéder à de semblables demandes de bonne grâce, et sans faire de questions indiscrètes. Les précautions décrites plus haut une fois prises dans l'intérêt général, qu'elles ne craignent pas de donner pleine satisfaction aux intérêts particuliers. Encore une fois c'est l'esprit et la volonté de l'Église. H. MONTROUZIER. S. J.

(1) N'est-ce pas, comme pour beaucoup d'autres choses, à l'influence du jansénisme qu'il faut remonter pour s'expliquer la raideur qui, sous le rapport de la direction, règne dans plus d'un couvent de France ? A Port-Royal le confesseur était imposé à tous avec une inflexibilité qu'on pourrait appeler brutale. Singlin obligea Lemaître à se confesser à son frère cadet, M. de Sacy, malgré la répugnance qu'augmentait encore une certaine antipathie de caractère. On appelait cela *tuer le vieil homme et dompter la nature.*

THÉOLOGIE MORALE.

I. — *Du jeûne avant la messe.*

On nous propose le cas suivant :

Dans une paroisse du diocèse de B... on célébrait la fête de l'Adoration perpétuelle. Le prêtre invité à célébrer la grand messe fit défaut, et parmi les autres réunis en grand nombre pour la solennité, il ne s'en trouva pas un seul qui fût encore à jeun. Pas un non plus ne voulut prendre sur lui de monter à l'autel. Cependant, le peuple attendait dans l'église. Quand on sut qu'il n'y avait point de messe, l'assistance éclata en récriminations et en injures contre le clergé : on déserta le lieu saint et l'on n'y revint pas même pour les offices du soir. En un mot, il y eut grand scandale.

Que devait-on faire dans cette circonstance ?

— L'un des ecclésiastiques présents pouvait et devait célébrer, parce que le précepte naturel de la charité, qui oblige d'éviter le scandale, l'emporte sur la loi positive de l'Église qui défend de célébrer ou de communier quand on n'est pas à jeun. (S. Alph. de Liguori, l. VI, n. 287, 3. — La Croix, l. VI, n. 572. — Ferraris, v. *Missa*, art. XI, n. 24, où il cite Suarez, Tanner, Layman, Rosignol).

Le principe sur lequel s'appuie cette décision est certain et admis de tous. Seulement, Navarre et quelques autres pensent que, dans un cas semblable, on pourra toujours éviter le scandale en avertissant le peuple que le prêtre n'est plus à jeun, et que pour cette raison il ne peut célébrer. Mais est-il

bien vrai que le scandale sera communément évité par cette explication ? Les auteurs en ont douté, même autrefois (V. La Croix, l. c.). De nos jours, où l'esprit de religion est en général si affaibli, ce serait plus douteux encore. Il faudra donc, le cas échéant, examiner la situation, et si toutes choses bien considérées, on a lieu de craindre un scandale, on se regardera comme dispensé de la loi ecclésiastique. Il nous semble que d'ordinaire il n'y aura pas d'autre parti à prendre, en présence d'un grand concours de peuple et d'une attente générale qu'il serait presque toujours dangereux de frustrer.

Ceci est très-bien quand le peuple ignore que le célébrant n'est pas à jeun. Que faire quand cette circonstance est venue, ou du moins peut venir à la connaissance des fidèles ? N'y a-t-il pas à craindre un scandale encore plus considérable que celui que l'on voulait éviter? Les fidèles ne verront-ils pas dans cette messe une indigne profanation des choses saintes? Tanner pense qu'il faudrait alors s'abstenir, en expliquant la raison pour laquelle on ne célèbre pas. C'est le parti auquel on s'est arrêté dans le cas qu'on nous signale. On a vu plus haut les conséquences déplorables qui sont résultées de cette manière d'agir. Aussi Gobat, cité par La Croix (l. c.), pense qu'il vaut mieux éclairer le peuple, lui exposer que dans ces circonstances, vu le concours et l'attente générale, l'Église dispense d'une loi qu'elle a établie, et puis passer outre. « Si autem non fiat, ajoute La Croix, gravius orietur scandalum, dicteria contra sacerdotes, sarcasmi, irrisiones, etc. »

II. — *Binage. Honoraires.*

Existe-t-il une loi générale de l'Église qui défende de recevoir un honoraire pour la seconde messe en cas de binage ?

Un grand nombre de décisions des Congrégations romaines établissent cette prohibition. On peut voir ce qui a été déjà dit à ce sujet dans la première série de cette *Revue*,

tome III, p. 280 ss. 461 ss. Puisque cette question est encore agitée, et que quelques-uns du moins semblent n'être pas fixés sur ce point de discipline, citons les décisions de la Sacré-Congrégation du Concile *in Cameracen. Missæ pro populo* (25 sept. 1858). On peut lire le *folium* in extenso dans Mgr Lucidi, *de Visitatione SS. liminum*, t. III, p. 287 ss. Voici les questions avec leurs réponses :

« I. An parochus qui duas parochias regit, et ideo bis in die celebrat, utrique parochiæ suam missam applicare teneatur, non obstante redituum exiguitate in casu, etc.

« II. An parochus qui in una eademque parochia bis eadem die celebrat, utramque missam pro populo sibi commisso gratis applicare omnino teneatur in casu, etc.

« III. An vicarii aut alii sacerdotes curam animarum non habentes, si quando bis in die celebrent, ut fit quandoque, seu ut numero sufficienti missæ in ecclesia parochiali celebrentur, seu ut hospitalia, carceres, sanctimonialium conventus missa non careant, secundam et ipsi missam populo gratis applicare teneantur in casu.

« Et quatenus affirmative ad I, II et III.

« IV. An et quomodo concedendum sit parochis qui diebus dominicis aliisque festis bis celebrant, ut unius missæ liberam habeant applicationem et stipendium pro ea recipere valeant in casu, etc.

« V. An et quomodo concedendum sit sacerdotibus curam animarum non habentibus, quoad utramque missam in casu, etc.

« VI. An et quomodo concedenda sit absolutio quoad præteritum, etc. »

La S. C. a répondu :

« Ad I, *affirmative*.

« Ad II, *negative*, firma prohibitione recipiendi eleemosynam pro secunda missa.

« Ad III, *negative*, quatenus curam animarum non habeant,

firma semper prohibitione recipiendi eleemosynam pro secunda missa.

« Ad IV, *negative*, et episcopus provideat ad formam constitutionis Benedicti XIV *Cum semper oblatas*.

« Ad V, *provisum in tertio*.

« Ad VI, celebrata unica missa, *affirmative*, facto verbo cum Sanctissimo. »

Ainsi donc, le prêtre qui célèbre deux fois le dimanche ou les jours de fête, conserve libre l'application de sa seconde messe, pourvu qu'il ne soit pas chargé de deux paroisses réellement distinctes. Mais il ne peut dans aucun cas recevoir un honoraire pour la seconde messe. Un curé cependant peut recevoir, avec l'autorisation de l'évêque, la petite indemnité que les communes accordent assez souvent en raison du travail et de la fatigue qui résultent de ce service exceptionnel. Ce qui est défendu, c'est de recevoir un honoraire pour l'application de la messe. La S. C. a répondu dans ce sens à Mgr l'évêque de Trèves (23 mars 1861) : « Posse permitti prudenti arbitrio episcopi aliquam remunerationem, intuitu laboris et incommodi; *exclusa qualibet eleemosyna pro applicatione missæ*. (V. cette *Revue*, 1re série, t. III, p. 461 ss.)

Le Saint-Siége se montre difficile pour dispenser de cette loi. Nous savons qu'il a refusé un indult demandé pour le diocèse de Cologne. Dans la cause citée ci-dessus (*Cameracen.*), aux questions IV et V, où l'on demandait la même dispense, la S. C. a opposé une fin de non-recevoir, en indiquant le moyen autorisé par Benoît XIV pour subvenir à l'indigence de certains curés.

Voici le passage de la constitution *Cum semper oblatas* auquel renvoie la S. C. :

« Quia vero propria nonnumquam experientia satis agnovimus aliquos esse parochos adeo pauperes, ut ferme ex eleemosynis quas a fidelibus pro missarum celebratione accipiunt, vivere cogantur; eos vero qui, ecclesia parochiali

vacante, ad animarum curam exercendam sub vicarii seu œconomi nomine deputantur, aliquibus in locis adeo illiberaliter tractari, ut exigui redditus ipsis constituti et pauca incerta emolumenta eisdem obvenientia, ægre ad eorum vitæ necessaria sufficiant; quod iis quoque non raro evenire solet qui in aliquibus ecclesiis, habituali cura apud alios manente, actuali tantum exercitio sunt addicti; proindeque cum ipsis severe nimis agi videretur, si diebus festis quibus potissimum hujusmodi occasio se offert, eisdem vetitum esset eleemosynam pro applicatione missæ recipere : idcirco nos tam istorum quam illorum inopiam summopere miserantes, eisdemque, quantum nobis integrum est, consulere volentes; quamvis, ut supra dictum est, omnes et singuli prædicti teneantur diebus festis pro populo celebrare et applicare; attamen, *quod pertinet ad prædictos parochos egentes, unicuique vestrum facultatem concedimus cum iis quos revera tales esse noveritis, opportune dispensandi, ad hoc ut etiam diebus festis hujusmodi eleemosynam ab aliquo offerente recipere*, et pro ipso sacrificium applicare, quatenus id ab eo requiratur, libere et licite possint et valeant, dummodo ad necessariam populi commoditatem in ipsa ecclesia parochiali missam celebrent; *ea tamen adjecta conditione, ut tot missas infra hebdomadam pro populo applicent*, quot in diebus festis infra eamdem hebdomadam occurrentibus juxta peculiarem intentionem alterius pii benefactoris obtulerint. »

En vertu de cette concession, l'évêque peut autoriser les curés qui sont vraiment pauvres à célébrer les jours de fêtes à l'intention de quelque fidèle qui le demande. Mais il faut pour cela 1° que la pauvreté soit réelle; 2° que la messe soit célébrée dans l'église paroissiale pour la commodité du peuple; 3° que dans la même semaine on paie sa dette en célébrant pour la paroisse autant de fois qu'on aurait dû le faire aux jours de fêtes qui se sont rencontrés. C'est à l'ordinaire que Benoit XIV confie le soin d'apprécier les circonstances, et d'accorder s'il

y a lieu, la faculté en question. Un curé ne peut pas se dispenser lui-même. Il est bien entendu que la permission peut être accordée d'une manière générale, sans qu'il soit nécessaire de la renouveler dans chaque cas particulier.

Pourrait-on faire servir la seconde messe du dimanche pour suppléer à la messe d'un jour de fête qui se serait présenté pendant la semaine, et où l'on aurait célébré à l'intention de quelque bienfaiteur ? Non, sans doute, car ce serait équivalemment recevoir un honoraire pour la seconde messe ; ce serait violer par une contravention à peine déguisée une prescription que le Saint-Siége entend maintenir de la manière la plus formelle. H. GIRARD.

QUESTION LITURGIQUE.

Lorsqu'un evêque bénit la table, le lecteur doit-il dire, comme à l'ordinaire, Jube, Domne, benedicere, *ou bien, comme il se pratique en certains séminaires ou communautés :* Jube, Reverendissime Pater, benedicere ?

S'il y avait lieu, dans le cas dont il s'agit, de modifier la formule ordinaire, il en serait fait mention dans la rubrique du bréviaire, et la formule serait également modifiée quand un évêque préside aux matines solennelles. Or la rubrique du bréviaire ne fait pas mention de ce changement, et de plus, aux matines solennelles présidées par l'évêque, on lui demande la bénédiction avec la formule ordinaire. Le cérémonial des évêques est positif à cet endroit (L. II. C. V, n. 5). « Canonicus stans apud legile inclinat se profunde versus Episcopum, et petit ab eo intelligibili vocere benedictionem « dicens : *Jube, Domne, benedicere.* » P. R.

LE CONCILE PLÉNIER DE BALTIMORE (1).

L'église américaine, qui s'est développée dans ce siècle d'une manière si étonnante, compte sans nul doute parmi les éléments principaux de sa vie et de sa force la salutaire institution des Conciles, qu'elle a repris dès 1829 et qu'elle a continué depuis à tenir à des intervalles assez rapprochés. Cette année même, du 25 avril au 2 mai, a eu lieu le dixième Concile provincial de Baltimore. Il y a trois ans, dans cette même église métropolitaine, se réunissait le second Concile plénier des États-Unis d'Amérique (2). Les décrets de cette assemblée sont d'une extrême importance. C'est un véritable code de discipline ecclésiastique pour les États-Unis, mais un code complet, qui ne contient pas moins de 534 numéros, et qui reproduit les dispositions conservées des synodes antérieurs. On retrouve ici cette belle langue de l'Église, cette pure et coulante latinité, dont la tradition, hélas ! ne s'est point conservée partout. Enfin, le volume est édité avec beaucoup de luxe typographique, ce qui ne gâte rien. Il y aura sans doute une édition usuelle à la portée du grand nombre.

Citons quelques-uns des principaux décrets. La forme des jugements ecclésiastiques est ainsi déterminée (tit. II, c. V, n° 77) :

« Ex eorumdem consultorum numero (du conseil de l'évêque, choisi

(1) Concilii plenarii Baltimorensis II, in ecclesia metropolitana Baltimorensi, a die VII ad diem XXI octobris A. D. MDCCCLXVI habiti, et a Sede Apostolica recogniti, acta et decreta. Preside ill. ac Rmo Martino Joanne Spalding, archiepiscopo Baltimorensi et delegato apostolico. Secundis curis editum. Excudebat Joannes Murphy, Summi Pontificis atque archiepiscopi Baltimorensis typographus. Baltimoræ, MDCCCLXVIII. Gr. in-8°, clix-346-XXVI pp.

(2) Le premier eut lieu en 1852, sous la présidence de Mgr Kenrick.

parmi les prêtres les plus distingués du diocèse), si Episcopo videatur, seligantur judices causarum, qui sacerdotes criminis postulatos in prima instantia, ex Episcopi delegatione, judicent ; juxta normam quæ in Concilio provinciali Sancti Ludovici, anno 1855 habito, a Sancta Sede recognitam, præscribebatur, quamque legis esse communis statuunt hujus Plenarii Concilii Patres. Decretum autem prædictum est hujusmódi :

« Sacerdotes quibus per Ordinarii sententiam sacerdotii exercitium interdictum fuerit, nullum jus habent ad sustentationem ab eo petendam, cum ipsi se sua culpa missionibus operam navandi incapaces reddiderint. Ut autem omnis causa querelarum tollatur, censent Patres omnino expedire ut Ordinarii, in causis criminalibus clericorum aut presbyterorum, servent certam judicii formam, quæ ad illam a Concilio Tridentino (1) præscriptam quam proxime accedat ; scilicet, ut episcopus, seu ejus Vicarius generalis de ipsius commissione, duos ejusdem Episcopi consultores, nec semper eosdem, eligat qui ei presbyterum criminis postulatum judicaturo, coram Notario tamen ipsius Episcopi, assistant. Unum autem sit utriusque votum, possitque alter Episcopo accedere. Quod si ambo ab Episcopo, seu ejus Vicario discordes fuerint, tertium tunc ex prædictis suis consultoribus ipse eligat, et juxta eam partem cum qua tertius convenit, causa terminetur. Si autem contigerit omnes consultores ab ordinario electos ab ejus sententia dissidere, tunc ad Metropolitanum causa referri debet, qui sententiarum motiva expendet et judicium feret. Quando autem quæstio erit de subdito Metropolitani criminis postulato, et omnes assessores Metropolitani ab ejus sententia dissenserint, tunc appellatio fiat ad seniorem Episcopum comprovincialem, cujus sententia finalis erit, salvis semper Sedis Apostolicæ privilegiis et auctoritate. »

Les titres ecclésiastiques ne sont point inamovibles, et le concours n'a point lieu (tit. III, c. IV, n° 125) : cependant les Pères de Baltimore statuent que nul ne sera pourvu d'une église paroissiale s'il n'a subi un examen devant l'évêque et deux examinateurs. On ne peut

(1) Sess. XXV, c. 6 *de Reform.*

subir cette épreuve qu'après avoir exercé déjà pendant cinq ans le saint ministère dans le diocèse (ib., n° 126).

Le chapitre qui traite des séminaires (tit. III, c. VII) est un des plus remarquables. La formation scientifique du clergé est un intérêt de premier ordre : elle ne peut être négligée sans que l'on aboutisse immédiatement à des résultats déplorables. Aussi, quoique les besoins de l'Église d'Amérique soient nombreux, les Pères de Baltimore ont statué qu'il fallait donner à l'éducation cléricale tout le développement dont elle est susceptible. Voici leurs recommandations sur le choix des professeurs et sur la direction à donner aux études (l. c., n° 177, 178) :

« In seminariis majoribus per optimos, quos habere liceat, magistros, ea omnia tradantur quæ quemque scire decet ut sacerdotali munere rite fungatur : ante omnia vero theologia tam quæ mores quam quæ dogmata respicit ; canonici juris rudimenta ; hermeneutica, sive sacrorum librorum interpretatio ; denique sacræ eloquentiæ præcepta. Ac ne juvenum animi otio tabescant, sed magis magisque ad optimos studiorum fructus percipiendos excitentur, singulis annis ante ferias æstivas vel autumnales, in unaquaque disciplina per Episcopum, vel, eo absente aut impedito, per tres, quos ipse designaverit, presbyteros, examinentur. Præterea, quo melius eloquentiæ sacræ præcepta, non memoria solum, sed usu etiam et exercitatione teneant, ultimo saltem studiorum anno in refectorio aut aula communi theologi in vices conciones habeant, quibus intersint non alumni tantum, sed superiores etiam et professores. Horum erit post concionem, vitia, si quæ deprehenderint, notare et corrigere.

« In seminariis majoribus, quæ in commune totius provinciæ bonum instituta sunt, æquum omnino est studiorum curriculum ita ordinari, ut non solum communia, quæ in quovis seminario docentur, sed plura et præstantiora complectatur. In primis, sacra exegesis pleniori et accuratiori ratione pertractetur. Cumque hæc quadam linguæ hebraïcæ cognitione et peritia indigeat, huic linguæ addiscendæ unum saltem annum, philosophiæ postremum aut theologiæ primum, impendere omnes cogentur ; reliquis annis accedant aut abstineant, prout libitum erit. Philosophorum etiam systemata, recentiorum præsertim,

ita enucleentur, ut difficultates quæ inde contra sacri Codicis auctoritatem vel Ecclesiæ doctrinam peti solent, facile refellantur. Luctandum enim quotidie nobis est, non jam cum hæresibus aut toties profligatis veterum erroribus, sed cum adversariis novis, incredulis, et indolem si spectes, ethnicis magis quam christianis, qui nec Deum nec divina curant ; cultissimis tamen et ingeniosis, qui omnia sive in cœlo, sive in terra ratione metienda dictitant, et sic insitam humanæ naturæ superbiam blandiendo fovent, quo melius imperitis fucum faciant. His, si veritas persuaderi non potest, os obstruendum est tamen, ne rudiores inani verborum sono seducant. »

Des séminaires diocésains et provinciaux ainsi organisés peuvent répondre à tous les besoins de l'enseignement théologique. Cependant, les Pères de Baltimore émettent un vœu que les circonstances permettront sans doute de réaliser un jour : ce serait de voir s'établir une Université complète, où l'enseignement des sciences profanes serait uni à l'enseignement des sciences sacrées (tit. IX, c. III, n. 451).

Les Pères de Baltimore recommandent aux prêtres de se livrer assidûment à l'étude, et ils ajoutent un avis bien important de nos jours, où les lectures futiles, celle des journaux surtout, absorbent trop souvent les heures qui devraient être consacrées à des travaux plus sérieux : « Caveant vero sacerdotes ne nimium tempus insumant in legendis ephemeridibus, vel aliis nugatoriis libellis, nec querelis locum dent, quas olim emisit Hieronymus : « Sacerdotes Dei, « omissis Evangeliis et Prophetis, videmus comœdias legere, amatoria « bucolicorum versuum verba canere, Virgilium tenere, et quod in « pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis. » Monitis potius obtemperent Patrum Toletanorum : « Sciant sacerdotes scripturas « sacras et canones meditentur, ut omne opus eorum in prædicatione « divina consistat, atque ædificent cunctos tam fidei scientia, quam « operum disciplina » (tit. X, c. I, n. 463).

Tout le titre XI, *de Libris et Ephemeridibus*, contient des règles et des conseils pleins de sagesse. La presse a une immense puissance pour le bien ou pour le mal, et, en face des efforts d'une presse impie et corruptrice, il faut que les catholiques soutiennent fermement la lutte.

Quelques citations encore. Titre V, chap. III, n° 253, il est ordonné que les évêques fassent leurs efforts (nullum non movebunt lapidem), afin de rétablir partout la pieuse coutume de donner un parrain et une marraine aux personnes qui reçoivent le sacrement de Confirmation. Que si cela est impossible, les garçons seront présentés tous ensemble par deux parrains, et les filles par deux marraines.

En ce qui concerne la première communion, les pasteurs veilleront pour qu'aucun enfant ne soit admis trop tôt par négligence ou différé trop longtemps par un excès de sévérité. Ce principe énoncé, on pose la règle suivante : « Hæc vero regula generalis, quæ tamen suas admittat exceptiones, statui videtur tuto posse, neminem scilicet, ordinarie loquendo, ante decimum annum angelorum Panis participem fieri debere, nec post annum quartum decimum cuivis cæteroquin digno eum esse negandum. » (Tit. V, c. IV, n° 261.) A l'article de la mort, on doit donner la sainte communion aux enfants même qui n'auraient pas atteint cet âge, « si divinum panem satis a vulgari discernere didicerint, atque aliquo erga illum pietatis sensu affici cognoverint. » (*Ibid.*)

Le concile de Baltimore a pris l'initiative d'une mesure qui serait bien utile aussi dans d'autres contrées, où la multiplicité des relations et les fréquents changements de résidence rendent sensible l'inconvénient qui résulte de l'usage d'un catéchisme différent dans chaque diocèse. Il ordonne d'en rédiger un qui soit approprié aux besoins du pays et calqué sur celui de Bellarmin. Ce catéchisme, après avoir reçu l'approbation du Saint-Siége, servira pour tous les États Unis. (Tit. VII, c. II, n° 387.) Dans ce même chapitre, *de variis disciplinæ capitibus*, nous trouvons, au n° 389, la remarque suivante : « Ex mente Sedis apostolicæ teleratur, ut in sepulchris gentilitiis, quæ videlicet privata et peculiaria pro catholicis laïcorum familiis ædificantur, cognatorum et affinium etiam acatholicorum corpora tumulentur » (1). A propos des religieuses, les Pères de Baltimore se prononcent avec force contre leurs sorties et les voyages faits sous prétexte de quêtes : « Quum omnino

(1) Ex decr. S. Cong. Inquis., 30 martii 1859, 25 april. 1860. Cf. Conc. Prov. Pragense an. 1860 tit. III, c. 13. § 2. sub fin.

deceat ut moniales, sint vel non sint claustratæ, in conventibus suis, quantum fieri possit, permaneant, atque in sancta solitudine spiritualibus exercitiis et operibus pietatis et charitatis secundum earum institutum sese devoveant, prorsus reprobamus morem illum, seu verius abusum, qui nuper invectus est, juxta quem nonnullæ ex istis piis fœminis huc illuc circumcursant, et sæpe ad loca ab earum monasteriis remota divertunt, causa pecuniæ colligendæ pro novis domibus fundandis, vel ab ære alieno iis quæ jam sunt fundatæ liberandis. Ordinarios vero locorum in Domino hortamur, atque enixe obsecramus ne permittant, nequidem tolerent istam consuetudinem, quæ tum veræ status religiosi indoli repugnat, tum gravibus periculis et publicis nonnunquam scandalis obnoxia est. » (Tit. VIII, c. II, n° 422.)

Nous arrêterons ici ces citations, qu'il serait facile de multiplier. Elles feront connaître, sur plusieurs points intéressants, la discipline de l'Église d'Amérique, et elles inspireront, sans doute, à un certain nombre de nos lecteurs le désir de connaître dans leur entier les décrets si remarquables du second concile plénier de Baltimore.

E. Hautcœur.

CORRESPONDANCE.

Mgr Vecchiotti nous adresse la lettre suivante, qui nous est parvenue seulement le 1er juillet :

Rome, ce 10 juin 1869.

Monsieur l'Abbé,

Dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques* du mois de mars dernier, vous avez bien voulu consacrer un article à l'examen du livre qui a paru à Turin, chez Marietti, sous le titre : *Septimii Mariæ Vecchiotti institutiones canonicæ ex operibus cardinal Soglia excerptæ*, etc., etc. Vous regardez ces institutions comme un ouvrage regrettable et affirmez que les prélats qui en voudront faire un manuel classique pour les séminaires s'apercevront bien vite que la doctrine n'en est pas suffisamment pure. Je ne puis songer, pour le moment, à vous suivre dans cet examen, ni à relever aucune de vos critiques. Je les laisse donc passer, quelque peu justifiées qu'elles me paraissent. Entre votre article et mon ouvrage, les vrais canonistes jugeront. Ils verront, d'abord, si votre examen a été attentif, sérieux, impartial, consciencieux et achevé, et ensuite si votre appréciation d'ensemble est fondée, équitable, solide et juste. J'attends en silence leur décision et je tiens pour certain qu'elle me sera aussi favorable que celle de divers journaux catholiques et de bon nombre d'évêques et d'ecclésiastiques très-distingués.

D'ici là, je me permets de vous adresser quelques observations,

avec prière de les faire connaître à vos abonnés, en insérant cette lettre.

1° Je n'entrerai pas dans la question, si la règle X de l'Index et le décret d'Alexandre VII doivent s'appliquer dans le cas qui me regarde. Cependant vous serez peut-être heureux d'apprendre que j'ai fait imprimer, avec l'autorisation expresse de Sa Sainteté, mon ouvrage à Turin, en 1867, à l'époque des vacances, lorsque j'étais absent de Rome. L'archevêque de Turin a donné sa permission et son approbation dans la forme accoutumée. Le savant professeur Ghiringhello a bien voulu surveiller les épreuves et me prêter le secours de ses lumières. A mon retour à Rome, je me suis fait un devoir de déposer le premier exemplaire aux pieds de Sa Sainteté, qui a bien voulu l'agréer dans des termes que le respect et la reconnaissance m'empêchent de répéter.

2° Mon ouvrage n'est nouveau que quant à la forme et à la méthode. Pour le fond, j'y ai reproduit, à quelques exceptions près, les doctrines exposées dans les *Institutiones juris publici et privati ecclesiastici cardinalis Soglia*, etc., que j'ai publié avec des notes nombreuses à Bois-le-Duc, en Hollande, en 1857 et en 1862, ainsi que les *Additamenta ad institutiones cardinalis Soglia*, qu'avec la permission du Saint-Siége j'ai éditées à Paris l'année 1864. Vous y avez certainement lu, en des termes identiques, les questions que vous signalez maintenant avec tant de zèle dans vos n°s 5, 11, 12, 14, 15, 17 et 18. On n'y trouve pas, il est vrai, les passages que vous critiquez dans les n°s 9 et 10. Mais comme j'ai emprunté ces passages aux Mss. des cardinaux Vizzardelli et Brunelli, hommes d'une si sûre doctrine et d'une si haute vertu, votre critique retombe sur l'un et sur l'autre, et elle imprimerait à leur mémoire, s'il était en votre pouvoir, une véritable tâche.

3° On a bien voulu reconnaître quelque mérite à ces écrits dès leur première publication et ils m'ont valu des encouragements bien précieux. Je ne crois pas commettre une erreur de mémoire en vous rappelant les félicitations que vous m'avez fait l'honneur de m'adresser, vous-même, à la Haye, en 1857, et à Paris, en 1863. J'ai accepté ces

félicitations comme étant sincères, d'autant plus que, dans l'intérêt de mon livre, je n'avais sollicité de votre sympathie que des observations et des remarques. Un ouvrage qui, à ces époques, était recommandable et digne d'éloge est maintenant devenu à vos yeux répréhensible et regrettable. Sans prétendre en chercher les motifs, je constate ce changement et je me permets de vous déclarer qu'il m'a profondément étonné et contristé.

4° Vous affirmez que j'ai opté pour la petite école des accommodants et des prudents. Vous m'apprenez une nouvelle que j'ignorais entièrement. Je savais, il est vrai, qu'il y avait l'école ou peut-être le parti des imprudents et des exagérés. Je ne suis pas de cette école, ou de ce parti. J'appartiens à l'école de Rome, admirable par sa sagesse, sa modération et sa prudence. Dans mon ouvrage j'ai cherché, de mon mieux, à réformer, en esprit de charité et sans violence de langage, l'enseignement que j'y ai reçu.

5° Mais tout cela ne regarde que ma personne. Si dans votre article il ne s'agissait que de moi, j'observerais, je vous assure, le même silence rigoureux que je me suis imposé à l'endroit de l'article complétement injuste d'un canoniste improvisé, article qui a paru dans la livraison 87 des *Analecta juris pontificii*. Mais il s'agit du cardinal Soglia, auquel vous ne craignez pas de reprocher aussi d'appartenir à la petite école des prudents et d'avoir également souscrit à une doctrine erronée, tendant au schisme et à l'hérésie. Vous affirmez encore que son ouvrage est regrettable. Permettez-moi de vous dire que cette accusation paraîtra à tout le monde singulièrement téméraire. Le prince de l'Église dont vous flétrissez ainsi la mémoire, a été vénéré de tous et honoré particulièrement des plus hautes fonctions auprès de cinq derniers pontifes, Pie VII, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI et Pie IX. Son ouvrage, dont vous parlez avec tant de légèreté, a mérité les félicitations réitérées du pape Grégoire XVI (qui a eu sous les yeux et approuvé le Mss.) et du Pape actuellement régnant. Il a obtenu aussi l'approbation de beaucoup d'évêques qui en ont fait le manuel classique de leurs séminaires, tellement qu'il porte, pour ainsi dire avec lui-même, sa propre recommandation. Fort de telles appro-

bations et des témoignages d'estime venus de si haut, j'ai le devoir, M. l'Abbé, de protester de toute mon énergie contre vos accusations, au nom de la confiance et de l'affection que voulait bien me porter le savant et pieux cardinal, au nom de la reconnaissance qui me lie à sa mémoire, et au nom de la justice et de logique que vous méconnaissez.

6° J'ajoute un seul mot. Vous supprimez des phrases ou des mots pour me faire dire ce que je ne dis pas. Vous ne reproduisez pas toujours ma pensée ni celle du cardinal Soglia avec fidélité et exactitude; vous la défigurez même. Vous tirez de certains passages des conséquences qui n'en découlent nullement. A une critique sérieuse vous avez préféré ces procédés si excessifs. J'ai lieu d'en être surpris, et votre caractère comme votre habitude des matières ecclésiastiques devait vous en éloigner.

J'attends de votre équité l'insertion de cette lettre dans votre prochaine livraison et je vous prie d'agréer l'expression de mes sentiments très-distingués.

S.-M. Vecchiotti.

Nos lecteurs voudront bien remarquer les paroles de Mgr Vecchiotti : *Je ne puis songer pour le moment à vous suivre dans cet examen, ni à relever aucune de vos critiques. Je les laisse donc passer.* Mes observations sur son ouvrage sont-elles fondées ? C'est toute la question. Mgr Vecchiotti ne peut pas trouver mauvais que je les maintienne tant qu'il *n'aura pas pu songer* à les réfuter. En attendant, il n'y a pas lieu à discuter le contenu de sa lettre, puisqu'elle est hors de la question.

Un mot seulement des torts qu'elle me prête à l'égard de Son Éminence le cardinal Soglia. Au dire de Mgr Vecchiotti, j'aurais *flétri sa mémoire*. Je serais désolé d'avoir mérité ce reproche. On ne flétrit pas la mémoire d'un auteur en réfutant quelques passages de ses écrits. On ne flétrit pas sa mémoire en disant de tel de ces passages qu'il est regrettable ; ni en ajoutant, que de tel autre passage se déduit logiquement une proposition erronée, tendant au schisme et à l'hérésie ; ni

enfin en signalant quelques lignes comme favorisant une école trop portée à la conciliation. « Vous affirmez, dit Mgr Vecchiotti, que son *ouvrage* est *regrettable* ». — L'épithète n'est pas appliquée à l'*ouvrage* de Mgr Soglia, mais seulement à telle de ses phrases. Je l'ai accolée à l'ouvrage de Mgr Vecchiotti, pas à celui du cardinal Soglia. Il y a une différence. Je n'ai pas dit de Mgr Soglia qu'*il appartenait à la petite école des prudents ;* mais seulement qu'il s'en était *rapproché*. Je professe une estime et une vénération sincère pour sa mémoire ; rien dans l'article où j'ai parlé de ses écrits n'exclut ce sentiment.

Mgr Vecchiotti n'a peut-être pas remarqué toute la portée de son reproche. Il irait à dénier le droit de critique pour les ouvrages des prélats romains. Assurément ce n'est point sa pensée. Mais alors pourquoi me faire un crime des lignes où j'ai combattu quelques passages du cardinal Soglia ? Critiquer, combattre un ouvrage de droit canonique ou de théologie, n'est-ce pas soutenir qu'il contient telle proposition erronée, telle autre qui mènerait, par une série de conséquences logiques, au schisme et à l'hérésie ; que l'ensemble en est regrettable et dangereux ? Sauf, bien entendu, le droit de l'auteur de critiquer à son tour la critique. Mgr Vecchiotti n'ignore pas que le droit de critique atteint les écrits des Papes eux-mêmes, lorsqu'il les publient comme docteurs privés. Innocent IV eut soin d'avertir que son ouvrage de droit canon pouvait être combattu ; et il le fut en effet en toute liberté. Benoit XIV fit de même à l'égard de son livre *de Synodo diœcesana*, que les érudits ont pareillement combattu en divers points, sans qu'on ait jamais songé à les accuser de flétrir la mémoire de ce grand Pape. Ajoutons que les souverains Pontifes, en donnant des félicitations à un auteur, n'entendent pas canoniser toutes les phrases de son livre, ni en interdire la discussion. Les hautes dignités, les félicitations et les témoignages d'estime dont le cardinal Soglia fut comblé, ne prou-

vent donc pas que la critique de ses écrits soit la flétrissure de sa mémoire.

La réfutation plus accentuée que j'ai cru devoir faire du livre de Mgr Vecchiotti n'exclut pas non plus les sentiments d'estime et de respectueux attachement. Il se méprendrait surtout s'il y voyait une flétrissure. Quand même son livre serait mis à l'*index donec corrigatur*, il ne résulterait rien de cela. Car, sans aucun doute, il se soumettrait et améliorerait son ouvrage. Où est le déshonneur pour l'écrivain catholique de s'être trompé ? Il a mérité devant Dieu selon la droiture de son intention ; il mérite devant les hommes en rectifiant son œuvre, et en la rendant propre à faire du bien dans l'Église.

Mgr Vecchiotti nous dit : *J'appartiens à l'école de Rome.* — De cœur, d'intention, d'accord. Par la doctrine dans plusieurs passages de son livre, c'est la question. Une simple affirmation ne saurait la résoudre. L'affirmation d'identité avec l'enseignement de Rome n'aurait dû venir qu'après les preuves. Quel est le véritable enseignement de Rome ? Assurément c'est avant tout celui des souverains Pontifes. Or, qu'ont-ils enseigné, par exemple, sur la question : *si le sujet nommé par ce Prince à un siége vacant peut légitimement être élu vicaire capitulaire et administrer le diocèse en cette qualité?* Plusieurs fois ils l'ont résolue négativement ; ils ont rejeté l'opinion contraire comme une erreur certaine : surtout les trois célèbres brefs de Pie VII sur cette matière sont on ne peut plus formels. Le gouvernement français d'alors n'imagina même pas qu'on pût en éluder les termes si clairs. Il mit en prison l'abbé d'Astros pour avoir fait connaître la décision de Pie VII. Hé bien ! Mgr Vecchiotti enseigne que, nonobstant ces décisions, la question n'est pas décidée. Il expose les deux opinions sans se prononcer, ce qui équivaut à les donner toutes deux comme probables. Que tel sujet nommé à un siége vacant vienne à prendre l'administration du diocèse en qualité de vicaire capitulaire, comme il arriva sous Louis XIV et sous Napoléon Ier,

et l'on ne manquera pas d'alléguer l'autorité de Mgr Vecchiotti pour nier l'intrusion. On entrevoit la gravité des conséquences.

Malgré la lettre de Mgr Vecchiotti, on peut avoir la confiance qu'il reconnaîtra la nécessité de modifier ce passage, ainsi que les autres points précédemment signalés. Nous l'avons déjà dit, son manuel a du très-bon ; il n'a pas pour contexture le système gallican. Nous avons signalé des imperfections, quelques gros débris de gallicanisme qui n'affectent pas cependant l'ensemble des doctrines, en sorte que l'élimination sera aisée.

L'abbé D. Bouix.

BIBLIOGRAPHIE.

Morceaux choisis de la Bible, modèles de littérature et de morale sacrées, traduits sur les textes originaux, accompagnés de notices, de jugements esthétiques et de notes et précédés d'un discours préliminaire par M. H. Laurens, officier de l'instruction publique, membre de la Société asiatique. — Un volume gr. in-8° de XXXII-486 pp. (1).

Bien souvent on a émis le vœu de voir la littérature sacrée pénétrer dans l'enseignement public. Si l'on reconnaît que « l'étude amoureuse, suivie, impartiale de nos auteurs sacrés » pourrait amener une heureuse régénération de l'esprit public, qu'après avoir été conduit à l'Écriture pour en admirer les charmes, on en éprouverait la vertu, et que le littérateur qui en commencerait la lecture, la finirait en chrétien, on comprendra avec quel bonheur nous saluons l'apparition d'un livre qui a pour but spécial de préparer ces résultats.

L'auteur voudrait faire partager à la jeunesse le sentiment d'admi-

(1) Cet ouvrage, qui renferme la matière de 2 vol. in-8° gr. format, ne se vend pas en librairie. On le recevra *franco* en adressant à M. Frezières, Toulouse, rue Sainte-Ursule, 20, un mandat sur la poste de 7 francs 50. Les timbres-poste ne sont pas acceptés. — On expédie un *Prospectus* fort détaillé à toute personne qui en fait la demande.

ration et d'enthousiasme que tant de belles pages sacrées ont développé en lui par leur comparaison avec les chefs-d'œuvre de la littérature profane, le redoublement de foi et d'attachement à notre auguste religion qui en a été le fruit, et lui communiquer les aspirations de plus en plus fortes et vives vers l'accomplissement des devoirs moraux et la pratique des vertus chrétiennes. L'étude de la Bible, avec le secours des langues orientales, a été le charme, la passion de sa vie. Les *Morceaux choisis* résument, en quelque sorte, ses travaux antérieurs et les douces émotions qu'ils lui ont fait éprouver.

Pourquoi les maisons d'éducation chrétienne ne se mettraient-elles pas de suite à l'œuvre? Dira-t-on que c'est une grande entreprise, une étude nouvelle! J'en serais convenu avant la publication de l'ouvrage dont je parle. Mais je suis forcé de l'avouer aujourd'hui, rien n'est désormais plus facile. Il n'y a qu'à lire ou à faire lire cet ouvrage aux enfants, un quart d'heure, vingt minutes au plus, une fois ou deux la semaine. Le travail est tout fait, les explications du texte sont données : quelques paroles, quelques réflexions pieuses ajoutées par le maître seraient l'unique et facile complément de l'œuvre.

Pourquoi, au moins, ne pas introduire les *Morceaux choisis* dans les bibliothèques scolaires et les donner en prix? Ces livres passant des mains des enfants dans celles de leurs pères et de leurs mères, iraient édifier, améliorer, convertir peut-être des âmes au sein des familles. Ainsi s'accomplirait peu à peu l'introduction de la littérature sacrée dans notre société. Heureux ceux qui auraient contribué à son extension!

Mgr Plantier a porté sur ce livre un jugement des plus avantageux : « Vous avez, écrit l'auteur des *Études littéraires sur les poètes bibliques*, lutté, pour ainsi dire, sans intermédiaire avec le style et l'idiome des écrivains inspirés; et, dans la mesure où je peux en juger, il me semble que votre français a su s'approprier avec honneur les teintes chaudes et brillantes qui distinguent le génie oriental et le langage si coloré des prophètes..... C'est une idée heureuse et digne que d'avoir entremêlé une partie morale aux modèles de littérature. La Bible n'a pas été dictée par inspiration divine pour n'offrir qu'un passe-temps plus ou moins agréable à l'esprit de l'homme; son grand but est de nous apprendre à gouverner notre âme et à régler notre vie. »

AL. GILLY.

Arras. — Typ. Ve ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

SAINT BONAVENTURE

ET SES FAUX ADMIRATEURS.

—

Septième article.

—

VI.

La composition substantielle des corps peut être étudiée à deux points de vue bien différents. Pour le chimiste et le physicien, atteindre et mettre à découvert les éléments premiers, c'est avoir terminé l'œuvre. La tâche du philosophe accepte de plus larges proportions. Au moment où le naturaliste se déclare satisfait, le travail du second est à peine à l'état d'ébauche. Les éléments simples que l'on s'obstine à lui présenter comme le dernier mot de la science et la limite extrême des investigations humaines, il les considère comme des substances composées. Une analyse ultérieure doit lui fournir les principes constitutifs des corps premiers et de tous les êtres matériels.

Il est évident que la métaphysique développe son action dans une sphère plus élevée que le niveau de l'expérience. Quand l'observation s'arrête, lorsque les instruments se déclarent impuissants à poursuivre l'œuvre, elle présente à l'intelligence la possibilité d'un progrès. Sans nier les avantages de la science, et au besoin s'appuyant de ses découvertes, ne troublant en rien son véritable développement, le favorisant même par sa méthode et ses conclusions, elle se révèle comme une science nouvelle. Son

développement s'accomplit tout entier dans le domaine de la pensée et de l'abstraction.

Une telle science semblait devoir échapper aux récriminations de la physique et de la chimie. L'absence de rapports directs était une garantie de paix. Mais les adversaires du système scolastique ont pris à tâche de fausser son exposition et de se méprendre sur son but. Dès lors, l'attaque devenait facile. Comme elle se présentait au nom de sciences que l'on disait maltraitées par l'ancienne métaphysique, elle prenait les apparences de justes représailles.

On aurait dû s'apercevoir que la métaphysique est impuissante à diriger, au moins directement, les sciences expérimentales : celles-ci ne sauraient à aucun titre s'ériger en juges d'une puissance qui leur échappe. Tout combat entre ces branches distinctes de la connaissance humaine, est l'indice certain d'un abus de pouvoir. A chacune il est donné de défendre son domaine ; mais elles ne peuvent pas empiéter sur le terrain d'autrui sans méconnaître leur nature et s'épuiser en efforts impuissants.

Les prétentions récentes de la physique et de la chimie ont prouvé la vérité de cette conclusion. Pour vouloir analyser et ne point perdre de vue les procédés de la métaphysique, elles ont été amenées à fausser sa nature et bientôt à nier son existence. Comment, en effet, ces sciences pouvaient-elles accepter la *forme* et la *matière*, qui sont pour l'école les principes constitutifs des corps ? Ne les voyant pas surgir des alambics ou se rencontrer sous le scalpel, les savants ont nié leur réalité et même leur possibilité. L'hypothèse scolastique ne leur est apparue que comme le rêve d'un siècle ignorant.

Il ne faut pas attendre de l'avenir un jugement plus circonspect en faveur de la métaphysique. Si vous ne lui rendez pas sa véritable physionomie, si vous ne lui permettez

pas d'en appeler à ses juges autorisés, à ses pairs, toujours elle sera victime. Tous les progrès des sciences naturelles ne leur donneront pas sur ce point l'instinct de la justice. La forme et la matière ne se poseront jamais comme des réalités sensibles devant le regard de l'observateur. Mais il n'est pas impossible à celui-ci, quand il veut examiner sans préventions la nature et les droits de la métaphysique, de reconnaître la vanité de ses prétentions et de se renfermer dans les limites de sa propre science.

La sagesse de cette conduite est loin d'avoir déterminé tous les savants. Un grand nombre s'attache à la théorie peu conséquente que nous venons d'indiquer. Il en est parmi eux qui accompagnent leurs attaques de protestations affectueuses. Ils disent ne s'écarter qu'à regret des anciennes traditions. Mais les droits de la vérité doivent l'emporter sur une autorité faillible. Les maîtres qu'ils abandonnent, ils les entourent de respect, alors même qu'ils rejettent et prennent en pitié leur doctrine. Ne vont-ils pas jusqu'à soutenir que les pères et les scolastiques n'ont dû leurs prétendues erreurs métaphysiques qu'à l'ignorance de leur époque sur tout ce qui touche aux sciences naturelles ? Transportez au milieu de notre civilisation les docteurs de l'ancienne philosophie, initiez saint Thomas et saint Bonaventure à nos progrès scientifiques, ils rejetteront les hypothèses vieillies qu'ils tiennent d'Aristote, et, avec nos savants, ils convieront la nouvelle métaphysique à la contemplation des corps premiers.

Nous croyons que saint Thomas, saint Bonaventure et tout le moyen-âge, auraient applaudi au développement des sciences d'expérimentation. Notre siècle, sous ce rapport, leur aurait paru l'emporter sur celui où ils ont vécu. Se seraient-ils hâtés pour ce seul motif, de rejeter ou de modifier leurs principes sur la métaphysique ? Rien ne porte à le penser.

On veut en appeler des scolastiques ignorants aux scolastiques plus éclairés. Sous prétexte de suppléer aux lumières qui manquent à leur métaphysique, on fait passer devant leurs yeux les merveilleuses découvertes de la physique et de la chimie. Ils admireront sans doute les éléments de la démonstration. Mais leur logique est trop inflexible pour ne pas réclamer contre l'arbitraire de la conclusion. L'analyse matérielle, serait-elle poussée à ses limites extrêmes, ne peut rien pour ou contre leurs abstractions. Tous leurs ouvrages proclament ce principe, et se font une loi de ne pas confondre des objets et des sciences entièrement distinctes.

Au reste, dans le peu de physique que l'on veut bien reconnaître aux auteurs du moyen-âge, il est facile de signaler les mêmes sujets de contradiction vis-à-vis de leur métaphysique. Qu'ils se soient mépris sur le nombre et la nature des corps premiers, il est certain que sous le nom d'éléments, ils en ont admis quelques-uns. Hésitent-ils néanmoins à retrouver les composants métaphysiques, la forme et la matière, dans ces éléments que leur physique donnait comme non composés? Un tel fait garantit la philosophie ancienne contre les déviations que l'on voudrait lui imposer au nom de progrès qui s'accomplissent en dehors de sa sphère.

L'exposition de la doctrine de saint Bonaventure sur la composition substantielle des corps, établira deux faits : les découvertes des sciences naturelles ne modifient en rien les principes métaphysiques, et ceux-ci ne sont pas de nature à mettre en jeu les susceptibilités de la physique et de la chimie. Loin de se montrer comme des éléments de discorde qu'il faut éloigner pour garantir sa propre sûreté, la forme et la matière demandent à n'être point mêlées aux hasards de l'expérimentation.

VII.

Le point de départ de la théorie scolastique sur la composition substantielle des corps, se trouve dans le mélange d'activité et de passivité qui est inséparable des êtres réellement existants (1). Deux principes aussi différents de propriétés et d'allures, ne peuvent pas être confondus et ramenés à l'unité. Sous les noms de *forme* et de *matière*, ils représentent les éléments constitutifs autour desquels viennent se grouper les particularités accidentelles des corps.

Dans la dernière partie du second discours sur l'*Œuvre des six jours*, saint Bonaventure, après avoir fait admirer la sagesse de Dieu dans la multiplicité des sens de l'Écriture, veut montrer son action visible dans tous les êtres de la création. Que l'on considère l'essence, la réalité substantielle ou la créature que Dieu a voulu faire à son image, on trouvera partout les vestiges de la sagesse infinie. Le passage est trop remarquable pour ne pas être cité. Il nous fera voir comment le saint docteur sait tourner à la piété les questions les plus arides de la métaphysique.

« Dieu a créé toute *essence* avec mesure, nombre et poids, c'est-à-dire qu'il lui a donné une valeur, une espèce, une place. Sa valeur constitue son être, l'espèce lui fournit une distinction, l'ordre forme la raison de ses relations... L'essence considérée à ce triple point de vue nous permet d'élever notre esprit vers cette sagesse qui est la mesure incommensurable, le nombre en dehors de tout nombre, l'ordre subsistant sans relations.

« La *substance* laisse apercevoir un vestige plus complet de l'essence et de la sagesse divines. Toute substance

(1) D. Bonavent. in l. II *Sentent.*, dist. III, p. I, a. I, q. 3; t. II. pp. 312 sqq.

présente la *matière*, la *forme* et le rapport de l'une avec l'autre. Elle demande, en effet, une base première, un complément formel et un lien qui les rapproche. Par suite, la substance véritablement complète laissera voir sa puissance et son acte. Représentation frappante de la Trinité! Le Père est fondement originel, le Fils est puissance et forme, l'Esprit-Saint est lien et union. Observons cependant que dans la substance créée, le principe premier se distingue du complément formel, non pas d'une manière hypostatique comme dans les Personnes divines, ni accidentellement; mais par une distinction réelle des principes, dont l'un est actif et l'autre passif : *sed reali distinctione principiorum, quorum unum activum, alterum passivum* (1). »

Il est évident, d'après ce passage, que la forme et la matière répondent dans les êtres réellement existant, à l'activité et à la passivité. Si vous faites disparaître l'une ou l'autre, la substance ne peut plus exister, car il nous est impossible de supposer dans celle qui reste le mélange d'inertie et d'action qui est nécessaire à un être réel. Les deux éléments combinés pour la formation de la substance sont tellement hétérogènes que leur rapprochement constitue une véritable composition. La forme n'a rien de la matière, celle-ci ne rappelle aucunement la forme. Prises chacune séparément, elles ne fournissent pas une réalité; rassemblées, elles constituent la substance avec ses facultés natives et par suite avec ses opérations.

On voit par là que la forme et la matière, éléments constitutifs des corps, peuvent être considérées à deux points de vue bien différents. En dehors de leur combinaison pour la formation d'un être réel, elles ne présentent qu'une existence purement métaphysique. Vouloir les sai-

(1) D. Bonavent., *Illuminationes ecclesiæ in Hexaemeron*, serm. II; oper. t. IX, p. 38.

sir et les examiner en cet état par le moyen des sens c'est se préparer une déception. Dans la substance qui résulte de leur union, quoiqu'elles ne se prêtent pas davantage à une expérimentation directe, la forme et la matière se révèlent cependant par des effets sensibles. Il est dès lors plus facile de déterminer leur nature, leurs rapports mutuels et leurs diverses influences.

Afin d'élucider autant qu'il est en nous la théorie scolastique et en particulier la doctrine de saint Bonaventure, nous accepterons tour à tour ce double aspect de la question. La forme et la matière prises comme éléments séparés et indépendants, montreront ce que chacune possède en propre et ce qui manque à l'une et à l'autre pour passer à l'existence réelle. Si notre attention se porte ensuite sur la substance déjà constituée, le rôle des éléments nous apparaîtra dans la nature et les opérations de l'être.

Les philosophes catholiques qui ont accepté le rôle de contredire la théorie ancienne au nom des découvertes modernes, n'oublient jamais d'invoquer comme premier argument la difficulté de saisir le concept de la matière première. « Comment, disent-ils (1), concevoir cet être qui est *quelque chose* et qui pourtant est complétement *indéterminé?* » La difficulté pourrait être appelée subtile si elle comprenait moins de contradictions dans les termes qui l'exposent. Ce *quelque chose* que l'on prête à la matière première (et la même réponse défend aussi la forme), l'entend-on d'une réalité subsistante ou d'un être abstrait? Dans le premier cas l'objection n'atteint pas l'enseignement scolastique qui dit le contraire ; et dans le second cas ce *quelque chose* tout métaphysique se *concevra* sans peine à la manière des êtres métaphysiques. Il n'augmentera donc pas les difficultés de la conception, quoiqu'il se présente comme un être complétement indéterminé.

(1) *Revue des Sciences ecclés.* La matière et la forme, t. X, p. 342.

Écoutons saint Bonaventure. Il ne cherche point à éluder la difficulté. La matière première, il l'accepte avec toute son indétermination native, et ne croit pas cependant impossible de s'en former l'idée. Nous citons de préférence à un grand nombre d'autres, le passage du second livre des *Sentences,* dans lequel le savant commentateur traite d'une manière expresse la question de la forme et de la matière.

« On peut considérer la matière dans son existence réelle, ou comme conception de l'esprit. Dans le dernier cas, la matière peut être conçue comme informe, soit qu'elle manque d'une forme distincte, soit qu'elle n'ait absolument aucune forme. C'est de la sorte que saint Augustin dans le douzième livre des *Confessions*, entend l'essence de la matière. En effet, la matière est essentiellement privée de forme par suite de la puissance qu'elle possède de les recevoir toutes : et, en ce sens, la possibilité même lui tient lieu de forme (1). »

Saint Bonaventure et avec lui les véritables scolastiques ne reculent pas devant le concept de le matière dépouillée de toute forme. « Les difficultés inextricables » que l'on dit liées à cette idée, ils ne paraissent pas les soupçonner. Mais ils se gardent bien aussi de transporter dans le domaine de la réalité et des sens, une telle matière. Ceux qui n'imitent pas cette dernière précaution, perdent le sens de la théorie scolastique. Qu'ils ne prétendent donc pas la combattre et la vaincre, lorsque par une concession apparente, ils ajoutent des éléments étrangers à l'exposition de la doctrine traditionnelle, afin de la renverser plus sûrement (2).

Arrêtons-nous au concept de la matière dépouillée de toute espèce de forme, au concept de la matière première.

(1) D. Bonavent. in lib. II *Sentent.*, dist. XII, a. 1, q. 2; t. II, p. 526.
(2) Tongiorgius, *Institut. philos.*, t. II, p. 186; Romæ, 1861.

Nous trouverons dans saint Bonaventure, l'exposition détaillée de ses propriétés et de ses besoins.

Considérée dans sa nature la matière est un être entièrement en puissance. Elle n'est rien de distinct et peut tout devenir. C'est ce que constate saint Bonaventure dans un passage du second livre des *Sentences*, qui a pour objet de montrer l'homogénéité de la matière dans tous les êtres qui l'admettent comme élément. Il est impossible, dit-il, que l'on reconnaisse la potentialité inhérente à la matière, sans être amené à conclure qu'elle est la même dans tous les êtres. En effet, la matière n'est pas un acte, une réalité distincte puisque la forme lui manque ; elle n'est pas non plus un pur néant ; elle est indéterminée, et échappant ainsi à la multiplicité, elle est une. Son indétermination l'exclut du rang des genres et des espèces ; mais elle lui donne la faculté d'aspirer à toutes les formes. Semblable au métal qui employé à divers usages, se présente sous des formes différentes sans rien perdre de sa nature homogène, la matière, une par essence, se diversifie avec les applications.

« Ainsi, continue le saint docteur, la matière est une et identique en toutes choses, et cela quand on la considère abstraction faite de toute forme. La seule, la véritable raison de ce fait se trouve dans son inépuisable potentialité (1). » Il est, en effet, dans la nature de la matière première de posséder une disposition nécessaire pour la réception de toutes les formes. « Comme l'intelligence se prête à recevoir en elle l'image de tous les objets extérieurs, ainsi la matière est apte à se laisser réellement *informer* (2). Elle renferme dans ses puissances la plénitude des formes (3) ».

Comme premier élément du concept de la matière, nous

(1) D. Bonavent. in l. II *Sentent.*, dist. III, p. 1, a. 2, q. 1, t. II, p. 320.
(2) D. Bonav. in l. I *Sentent.*, dist. III, p. 2, a. 1, q. 3 ; t. I, p. 82.
(3) D. Bonav., *Itinerarium mentis in Deum*, cap. I, t. XII, p. 6.

devons donc poser sa possibilité d'accepter toutes les formes. Elle les contient dans son essence, en ce sens qu'aucune ne peut la surprendre et la trouver incapable de la recevoir. Toujours et partout la même, sans avoir une individualité distincte, « elle est, dit saint Bonaventure, comme une brebis sans marque particulière, au milieu d'un troupeau dont toutes les autres brebis auraient été marquées (1). » Son indétermination seule fait sa distinction et affirme son existence.

La conséquence nécessaire de ce premier fait est, pour la matière, l'impossibilité de devenir une réalité en dehors de la forme.

Pour établir plus en détail cette conclusion, nous reprenons la citation d'un passage du commentaire sur le second livre des *Sentences*, dont nous avons déjà donné une partie. « La matière considérée dans un être réellement existant, ne peut pas se séparer des notions de lieu et de temps, de repos et de mouvement. En ce sens, non-seulement on ne trouve pas, mais il est impossible de trouver la matière informe, c'est-à-dire la matière dépouillée de toute forme. Voilà pourquoi le Maître des sentences et Hugues de Saint-Victor, suivis en cela par tous les commentateurs, soutiennent que la matière produite au premier jour de la création, n'était pas dans une potentialité complète, ou dans une privation absolue de forme (2). »

En d'autres termes, la possibilité de tout devenir qui est le caractère de la matière première, est nécessairement restreinte lorsqu'elle devient quelque chose, lorsque, entre toutes les formes qu'elle peut affecter, elle en revêt une particulière. A cette seule condition, il est vrai, elle aban-

(1) D. Bonav., l. c.; t. II, p. 320.

(2) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. XII, l. c.; t. II, p. 526. — P. Lombard., l. c. — Hug., *de Sacramentis* l. I, cap. IV. — D. August., *Confess.*, l. XII, c. 12, n. 15.

donne son rang d'être de raison, pour prendre une existence naturelle. La forme fixe son indétermination. De l'union de l'une et de l'autre résulte l'être réel. Et c'est ainsi que l'ébauche première du monde, malgré son état de confusion et de trouble, ne pouvait pas se trouver dépourvue de forme.

Nous devons par conséquent regarder la matière comme un être doué d'une puissance sans bornes relativement aux formes qu'il peut prendre, et ne trouvant de désignation particulière que dans l'indécision et l'indétermination de son état informe. C'est la matière première. Si la forme ne vient pas s'unir à elle, jamais nous ne pourrons la rencontrer dans la nature (1). Cherchons maintenant le véritable sens de la notion de forme.

Les explications qui précèdent disent ce que doit être la forme. Elle apparaît comme l'acte de la matière. Par sa présence, elle détermine les puissances indéfinies de la matière et les fait s'effacer devant une actualité individuelle.

C'est donc des puissances de la matière que la forme sera tirée. Entre les possibilités sans nombre qui accompagnent la matière, et, comme le dit saint Bonaventure, sont la véritable cause de son existence, le choix se fixe. Que la cause incréée ou les forces secondaires aient amené cette détermination, il n'importe, mais aussitôt la matière, susceptible d'une foule d'actualités, en prend une, et se présente dès lors sous cette forme. De matière première, elle devient matière seconde ; de simple idée abstraite, elle passe au rang des existences réelles.

Au point de vue de l'abstraction, la forme répond d'une manière directe aux puissances de la matière. Les puissances sont infinies, les actualités n'auront pas de limites. Mais les unes et les autres ne sortent pas de l'ordre des conceptions intellectuelles. Les objets fournissent leur

(1) D. Bonavent., *ibid.* l. c., t. II, p. 313.

point de départ et leur fondement; mais leur existence est bornée au domaine de l'esprit.

Quelle difficulté dés lors peut-on trouver dans cette proposition souvent attaquée et que nous avons déjà rencontrée plusiers fois sous la plume de saint Bonaventure : la forme est tirée des puissances de la matière? Ce qui est simple potentialité, dit-on, n'est pas capable de donner l'existence à autrui. Et encore : l'activité, l'acte ne saurait pas être un produit de l'inertie et de l'être en puissance. Comment ne pas prendre en pitié, ajoute-t-on, cette théorie en vertu de laquelle la matière, être-néant, donne l'existence à la forme active, et ainsi devient elle-même quelque chose?

Poser de semblables embarras au système scolastique, c'est s'avouer incapable de distinguer exactement entre les conceptions et les réalités. Une théorie uniquement occupée à satisfaire l'intelligence, ne doit pas être jugée par les sens. La forme qui est tirée des puissances de la matière, ce n'est pas l'acte trouvant sa raison d'être dans la potentialité, ce n'est pas le rien inerte engendrant le rien actif. Une telle proposition contient trop d'ineptie pour être attribuée aux docteurs du moyen-âge. La doctrine de la philosophie ancienne présente un sens bien différent.

Entre toutes les puissances de la matière première, il en est une qui est désignée par une cause autorisée. Le résultat de ce choix devient pour la matière indéterminée la raison de sa détermination, de son actualité selon le mode correspondant à la puissance en question. Désigner la puissance, c'est donc la déterminer, l'individualiser, faire surgir pour elle une forme. Qui trouvera fautive la traduction de ce fait, quand on dira : la forme est tirée des puissances de la matière? Le moins n'est pas allégué comme la cause du plus, le rien n'amène pas l'existence; mais la puissance arrive à l'acte; l'acte purement abstrait trouve une application et absorbant la puissance, donne lieu à une existence réelle.

Mais cette combinaison de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, nous ne l'avons pas encore étudiée. Toutes nos observations ont eu pour but de dégager l'un de l'autre ces deux éléments et de préciser les concepts auxquels ils répondent dans notre esprit. Afin de nous rendre compte de leurs rapports et de leurs influences réciproques quand ils se rencontrent pour la composition d'un corps, nous devons les examiner dans un corps réellement existant.

VIII.

« La forme qui vient se joindre à elle, n'amène pas pour la matière un changement de nature. Son mode d'être varie et non pas son essence. » Cette observation de saint Bonaventure que nous pourrions avec non moins de raison appliquer à la forme, doit nous mettre en garde contre une tactique familière aux adversaires de la scolastique et à ses faux admirateurs. Découragés de poursuivre en vain les éléments abstraits de forme et de matière, ils croient toucher enfin au but qu'ils désirent et pouvoir amener la philosophie sur le terrain des sciences naturelles. Pourquoi dans un corps qui se présente le même à l'observation de tous, ne pourraient-ils pas retrouver ce qu'aperçoit la philosophie, et, si les observations de cette dernière échappent à leur contrôle, pourquoi ne pas les mettre en doute et même les nier ?

L'argument conclurait d'une manière moins sévère pour la scolastique, s'il ne s'appuyait pas sur un principe erroné. Il est évident que la métaphysique ne peut pas oublier sa nature et descendre au rang des sciences naturelles, sans accepter la responsabilité de sa nouvelle position. La physique et la chimie auraient dès lors le droit

d'intervenir dans des décisions pour les examiner et au besoin les condamner. Elles ne feraient qu'exercer une juste répression contre les envahissements maladroits d'une puissance étrangère.

Mais la véritable métaphysique n'a jamais accepté la tâche qu'on lui prête. Elle porte son observation sur les êtres réels, et traduit ses résultats par des notions qui échappent aux sens. La forme et la matière combinées suffisent à la constitution d'un corps. Elle le proclame comme un principe incontestable. Et quand le naturaliste armé de ses instruments, demande à voir la forme et la matière, il lui est répondu qu'il doit arrêter ses investigations à l'examen des corps. Dans l'être réel, la forme et la matière sont partout nécessaires ; elles ne se montrent visibles nulle part. Elles sont nécessaires pour le philosophe qui porte son regard au delà des accidents sensibles ; elles échappent aux calculs terre à terre du naturaliste. Comment s'étonner ensuite de voir le corps et de ne pas saisir par les mêmes moyens ses composants métaphysiques ?

La forme et la matière ne changent donc pas de nature par suite de leur combinaison. Dans la première nous reconnaissons toujours une activité ; la seconde est encore par essence la potentialité à son degré le plus élevé. Mais l'activité libre de la forme s'est donnée une application et des liens ; la puissance indéterminée de la matière s'est tout à coup trouvée en défaut par un côté, et, passant ainsi en acte, elle demeure restreinte et déterminée.

Ainsi la matière qui existait seulement pour recevoir la forme et par son moyen passer à la réalité..., la matière incomplète par elle-même et indifférente à toutes les formes (1), en reçoit une et voit disparaître son indétermination. Dans le fond de son être, et comme matière pre-

(1) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. I, p. 1, a. 1 ; — *ibid.* I, dist. I, a. 3.

mière, elle conserve l'extension indéfinie de sa potentialité. Mais par son titre de *matière seconde* que lui a valu son union avec la forme, elle ne laisse en évidence que son actualité présente. Sous l'influence d'une force suffisante, elle pourra cependant dépouiller son individualité et trouver dans ses puissances une forme nouvelle qui remplacera la première. Nous verrons plus loin les conséquences de cette propriété.

D'une manière analogue à la matière, la forme envisagée dans le composé substantiel, conserve son caractère propre et devient « principe de constitution (1) ». Elle met en œuvre son activité, et s'attachant à la « matière indistincte et passive, elle lui apporte la distinction (2) » et l'existence réelle. C'est là le rôle inséparable de la forme. Sans elle, la matière, comme nous l'avons vu précédemment, ne se laisserait remarquer que par sa plus grande indétermination. Il faut donc avec Aristote et saint Bonaventure, attribuer à la forme la raison de toute distinction dans les êtres complets (3).

X.

Nos observations sur les rapports de la forme et de la matière, amènent des conséquences bien capables de jeter du jour sur la question de la composition substantielle des corps.

La réunion de la forme et de la matière peut être considérée dans le corps réel qui en résulte ou dans le concept intellectuel que fait naître l'examen métaphysique de cette réalité. A ces deux points de vue, la forme et la matière sont également nécessaires. Le corps réel ne pourrait pas

(1) D. Bonav. in l. I *Sentent.*, dist. XIX, p. 2, a. 1, q. 3 ; t. I, p. 337.
(2) D. Bonav., *ibid.*, p. 338 sqq.
(3) Aristot., *Metaphys.*, l. VII, cont. 19 ; — D. Bonav., l. c. pp. 337-339.

exister comme tel, le corps abstrait demeurerait incomplet par l'absence d'un des deux éléments (1).

Ajoutons que la présence de la forme et de la matière suffisent dans l'un et l'autre cas pour légitimer l'existence de l'être réel et de l'être de raison. En effet, la substance demande comme condition essentielle, une existence propre qui ne soit point sujette à se perdre dans une individualité étrangère ou à s'évaporer dans le vague et l'indétermination de sa propre nature. Il en est ainsi pour l'abstraction et pour la réalité.

La forme et la matière par leurs combinaisons sauvegardent la substance contre ce double danger. Par nature « la forme est communicative »; elle a besoin de se répandre, d'employer l'activité qui fait son essence. Ne perdant rien de ses attributs par son union avec la matière, elle serait portée à étendre l'activité qu'elle apporte. Nous aurions dès lors une forme unique exerçant son action sur plusieurs matières qu'elle déterminerait. Ainsi elle serait le principe formel de plusieurs individualités, qui par une contradiction manifeste seraient à la fois une et plusieurs, confondues et distinctes.

Les influences de l'élément matériel font disparaître cette difficulté et complètent la substance. Nous avons vu la matière se présenter comme l'élément indéterminé par suite de la puissance qu'elle a de recevoir toutes les formes. Mise en acte par une forme, elle est ainsi déterminée. Elle réagit alors sur la forme à laquelle elle impose des limites, lui interdisant de se porter ailleurs et d'exercer son activité en dehors de son individualité.

Dans le concours simultané de la forme et de la matière se trouve donc la raison d'être de la substance, qu'on la considère dans son être réel ou dans son concept intellectuel. Ces deux éléments lui sont nécessaires, mais ils lui

(1) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. III, p. 1, a. 2, q. 3; t. II, p. 326 sqq.

suffisent. La forme détermine le vague des puissances, la matière à son tour circonscrit la diffusion de la forme. A eux deux, ces éléments constituent un être qui se possède et ne confond pas avec autrui son individualité.

Comme troisième conclusion de la même doctrine, nous poserons le principe dont l'énonciation paraissait naturelle aux scolastiques, et dans lequel leurs contradicteurs modernes ont trouvé le sujet des plus fortes attaques. Il peut être exprimé de la sorte : l'unité de forme suit toujours l'individualité substantielle. Pour ne pas donner lieu à équivoque, nous évitons à dessein de dire que toute substance, toute matière une ne peut avoir qu'une seule forme. C'est avec l'individu accepté dans son sens le plus large que nous faisons coïncider l'unité de la forme substantielle.

Nous établirons plus tard que la proposition scolastique n'est pas de nature à soulever les susceptibilités de la science moderne. La physique et la chimie ne sont pas menacées dans leurs droits et leur existence, par le fait d'une contradiction prétendue avec les données de la métaphysique. Dans un individu quelconque, la philosophie, il est vrai, ne reconnaît que deux éléments, la matière et la forme, tandis que les sciences naturelles, après une laborieuse analyse, dénonceront quatre, cinq, six corps premiers, qui, traités à leur tour selon les principes de la théorie scolastique, demanderont chacun forme et matière.

Envisagée avec calme et dépouillée de tout jugement préconçu, la difficulté n'a pas le sérieux qu'on lui suppose. Malgré les frayeurs et les protestations des mêmes adversaires, nous avons décomposé métaphysiquement les corps premiers sans péril pour la physique. Nous espérons maintenir intacte l'unité de forme dans laquelle on nous montre

visibles des éléments divers, et pour cela nous ne prétendons pas établir une opposition entre la philosophie ancienne et les expérimentations modernes.

Notre tâche, en ce moment, se borne à constater le principe dans la doctrine de saint Bonaventure. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire, à cet effet, de recourir à de nouvelles citations. La conséquence apparaît évidente dans l'exposition que nous avons faite de sa théorie sur la forme et la matière. Lorsque la forme met en acte une des puissances de la matière, elle reçoit la domination sur tout ce qu'enferment les limites de la matière. Examinons dès lors le rôle d'une seconde forme qui voudrait s'implanter dans la même matière et subsister à côté de la première.

Elle pourra surgir des puissances de la matière. Elles sont loin, en effet, d'avoir été épuisées, parce que l'une d'elles est parvenue à l'acte. Mais cette seconde forme, qui pourra imposer des limites à sa force d'extension et lui permettre, par conséquent, de constituer une véritable substance? Si on lui reconnaît un domaine en dehors de la matière qui déjà possède une forme, on fait évanouir la difficulté ; en effet, la forme nouvelle trouverait à s'unir avec une nouvelle matière. Dans le cas contraire, le seul qui amènerait des conclusions opposées à notre thèse, la seconde forme qui voudrait intervenir dans la matière déjà informée, trouverait tout l'espace occupé par la première forme, et ne pourrait pas se faire accepter.

Il est donc évident que la doctrine de saint Bonaventure sur la nature et les rapports de la forme et de la matière, s'opposent à laisser admettre deux ou plusieurs formes dans une seule individualité. Un changement peut survenir dans la matière seconde, une forme nouvelle peut apparaître ; mais ce ne sera jamais sans absorber l'ancienne et la faire disparaître.

X.

Comment expliquer cependant cette métamorphose singulière qui fait que la même matière nous apparaît tour à tour sous des formes diverses, se transforme par l'action d'une force étrangère, et dépose, souvent pour la reprendre ensuite, sa nature première? Dans l'hypothèse scolastique qui livre à la forme tout le domaine de la matière, on comprend qu'une seconde forme soit inutile et même impossible. Mais comment le changement de la forme amène-t-il la transformation de la substance? Comment la matière qui est une peut-elle fournir son élément invariable pour la composition des natures les plus diverses? Un point encore qui a soulevé les protestations et les moqueries contre le système scolastique. La question de la composition et de la décomposition des corps que nous aurons bientôt à traiter, nous engage à l'exposer avec quelques détails.

Saint Bonaventure attribue le sens le plus large à la potentialité de la matière première. Il est, en effet, dans ses puissances de devenir non pas seulement une substance ou une autre, mais tout ce qui admet en soi le mélange d'activité et de passivité. Voilà pourquoi il reconnaîtra la matière dans les anges, et encore la même matière dans les esprits et dans les corps. « L'essence de toute créature qui se possède et mérite le nom de substance, est composée de deux éléments, l'un actif, l'autre passif : ce sont la forme et la matière. Pour cela aussi je préfère le sentiment qui regarde les anges comme composés de forme et de matière (1). »

D'une manière non moins positive, saint Thomas rejette et regarde comme erronée l'opinion qui admet la

(1) D. Bonav., l. II *Sentent.*, dist. III, p. 1, a. 1, q. 2; t. II, p. 512.

forme et la matière dans les anges (1) et dans tous les esprits.

On peut concilier les deux sentiments. Les preuves sur lesquelles saint Thomas appuie sa proposition, montrent chez lui le but clairement avoué d'éloigner des substances spirituelles toute idée de matière et de corps. Il ne considère pas la matière dans sa raison première, mais comme l'abstraction qui nous vient par la décomposition métaphysique d'un corps réellement existant. Que la matière ainsi entendue ne puisse pas se trouver dans un pur esprit, qu'elle ne soit pas commune aux substances spirituelles et corporelles, c'est ce que saint Bonaventure observe avec soin. Toute sa doctrine sur ce point est résumée dans la troisième et la douzième distinction du second livre des *Sentences*. L'exposition que nous en ferons, aura pour objet de préciser davantage la distinction que nous avons constatée entre la matière première et la matière seconde, et de nous préparer ainsi aux variations de forme que cette dernière est appelée à subir.

Le premier argument en faveur de l'unité numérique de la matière dans les substances spirituelles et corporelles, est ainsi proposé par le saint Docteur : « Tout ce qui se rassemble au point de ne pas laisser apparaître de marques de division, constitue l'unité numérique. Or, il est de l'essence de la matière de ne contenir en elle-même, au moins par nature, aucune distinction, puisque toute distinction vient de la forme. Il faut donc admettre l'unité numérique pour les substances spirituelles et corporelles (2). »

Dans la conclusion du même article, il explique le sens

(1) D. Thomas, *in Summa* I p., q. L, a. 2; — II *Sentent.*, dist. VIII, q. 5, a. 1; *Contra Gentes*, l. I, c. 49 et 50.

(2) D. Bonav. in lib. II *Sentent.*, dist. III, p. 1, a. 1, q. 3 ad fundam.; t. II, p. 318.

dans lequel il faut entendre l'unité numérique qui convient à la matière de toutes les substances créées. Nous avons donné plus haut l'analyse de ce passage. La seule raison de potentialité qui dans la matière première se présente comme étrangère à une distinction quelconque, pose ses titres à l'universalité. Mais pour les lui conserver, il ne faut pas l'entraîner en dehors de cet état, ou tout au moins il faut le lui restituer par abstraction.

L'unité qui convient à la matière, lorsqu'on veut la faire intervenir dans la nature des esprits et des corps, n'est pas appuyée, en effet, sur les causes qui font l'unité et la distinction des corps célestes, des natures incomplètes et des réalités terrestres (1). Dans le premier cas, la matière est uniquement considérée « selon la raison de son essence. » Elle est prise dans son abstraction la plus élevée « comme l'être le plus imparfait de tous, celui dont saint Augustin a dit dans ses *Confessions*, qu'il est presque néant (2). »

Il est évident que la matière ainsi entendue n'est pas d'une nature différente dans les esprits et dans les corps. A ce propos, saint Bonaventure propose un dilemme qui garantit la vérité de sa thèse. « Faites abstraction, dit-il, de la forme dans la matière corporelle, séparez également de toute forme la matière des esprits. Dès lors, ces matières seront distinctes, oui ou non. Si rien ne les distingue, les voilà donc semblables par nature ; si au contraire vous admettez entre elles une distinction, comme toute distinction vient par la forme, vous êtes contraint de leur reconnaître une forme (3). »

Après ces explications, on se rend compte des raisons

(1) D. Bonav., *ibid.*, dist. XII, a. 2, q. 1 ; t. II, p. 535.

(2) D. Bonav. in l. I *Sentent.*, dist. XIX, p. 2, a. 1, q. 3, t. I, p. 338. — D. Aug., l. c., l. XII, c. 8.

(3) D. Bonav., l. II *Sentent.*, dist. III, p. 1, a. 1, q. 2 ; t. II, p. 113.

qui autorisent saint Bonaventure, à ne pas exclure la matière de la substance des anges. Quoique les anges soient de purs esprits, ils admettent cependant à cause de leur nature créée, certaines variations qui font reconnaître en eux la forme et la matière. « Leur attribuer la composition de parties étendues et distinctes, ou encore la composition d'esprit et de corps, telle que nous la trouvons dans l'homme, ce serait s'abuser. » Ils ne peuvent rien comprendre en eux de ce qui troublerait la simplicité de leur essence.

D'un autre côté cependant, « on ne saurait mettre en doute les variations qui font arriver à l'existence les purs esprits, et qui leur font exercer ensuite leurs opérations. En eux se trouve la potentialité vis-à-vis de certains actes, l'individuation, les limites de l'être : n'est-ce point assez pour faire reconnaître en eux la forme et la matière? (1). »

Le saint Docteur répond affirmativement à la question qu'il pose lui-même. Nous pensons que saint Thomas, malgré la valeur des arguments qu'il invoque contre l'opinion de ceux qui admettent la matière dans les esprits, n'aurait pas renié la thèse de saint Bonaventure. Dans la pensée du premier, il est question de la matière envisagée avec les éléments qu'elle présente dans les corps. Il est évident que sa présence troublerait la simplicité des esprits. Mais, si la matière s'entend de ce fond de potentialité qui n'abandonne pas les esprits créés, saint Thomas qui constate la chose ne répugnerait nullement à admettre le nom.

Identique par nature et toujours la même quels que soient le rang et la dignité de l'existence créée qui la reçoit comme élément constitutif, la matière première n'a rien en elle-même qui contredise la simplicité. Elle se trouve dans les purs esprits et devient pour eux le fonde-

(1) D. Bonav., l. II *Sentent.*, dist. XII, a. 2, q. 1 ; t. II, p. 535.

ment du mouvement et des variations que nécessite leur nature créée ; elle apparaît aussi dans les corps, et soutient en eux les diverses modifications qui viennent de l'extension et du nombre des parties (1). Que la forme spirituelle ou la forme corporelle la mette en activité, elle est toujours par nature la même matière, la matière unique des corps et des esprits.

Avec saint Bonaventure passons cependant de la spéculation à la réalité. « La matière considérée en elle-même, n'est pas plus corporelle que spirituelle. Rien n'empêche donc que la puissance de la matière s'étende également aux formes corporelles et spirituelles (2). » Les unes et les autres donnent lieu à des êtres bornés, circonscrits, sujets aux variations. C'est là seulement ce qu'indique en eux la présence de la matière première.

Si nous passons cependant de l'ordre des pures abstractions aux existences réelles, nous verrons « que la matière livrée à une forme ne peut plus désormais se dépouiller complètement de son être. Et il en est ainsi, qu'elle appartienne à une substance corporelle ou à une nature spirituelle. Voilà pourquoi la matière des corps et des esprits peut être dite différente (3). »

Toutes les attributions faites à la matière déplacent donc la question, et nous font passer de la matière première aux abstractions de la matière seconde. C'est là le sens des objections contre l'unité de la matière. On la présente avec les qualités des esprits ou les propriétés des corps. Il est bien évident que dans l'un et l'autre cas, la matière ne peut pas se présenter comme identique et numériquement une. Montez plus haut, quittez la sphère des réalités et de l'acte, vous arriverez à la matière, qui se dis-

(1) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. XII, a. 2, q. 1 ; t. II, p. 535.
(2) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. III, p. i, a. 1, q. 2 ; t. II, p. 317.
(3) D. Bonav., *ibid.*

tingue seulement, comme s'exprime saint Bonaventure, par son indétermination. C'est la seule qui convient à la fois à tous les êtres créés, et ne répugne pas par conséquent à passer d'un ordre dans un autre.

Nous comprendrons désormais le Docteur séraphique lorsque voulant établir l'unité numérique de la matière dans l'ange et les autres créatures, il fait intervenir cette preuve : « Supposons par impossible que Dieu d'une pierre fasse un ange. La forme serait changée et aussi l'être de la matière; mais l'essence de cette dernière demeurerait (1). » L'essence première, ce qui fait le fond de la matière première, cet être indifférent à devenir esprit ou corps, se trouverait dans l'ange comme il était dans la pierre. Une telle affirmation ne transporte à l'ange aucune des propriétés de la pierre et ne trouble en rien la simplicité de sa nature.

C'est par une explication analogue que l'on peut éclaicir le sens d'un passage du livre *de Mirabilibus sacræ scripturæ* attribué à saint Augustin : « Le Dieu tout-puissant établit sur la matière informe qu'il avait tirée du néant, la variété spécifique des créatures, soit de celles qui sont corporelles et de celles qui sont spirituelles, soit de celles qui sont intelligentes et de celles qui sont privées d'intelligence (2). »

Saint Bonaventure qui cite ce passage en faveur de sa thèse, en présente le véritable commentaire dans la douzième distinction du second livre des *Sentences*. Il se garde bien de confondre la matière première par excellence qui convient à toute créature, selon le sens de saint Augustin, et la matière commune seulement à tous les corps. Celle-ci au jour de la création, reçoit une forme indécise qui va bientôt se distinguant sous l'influence de forces particulières

(1) D. Bonav., *ibid.*, q. 3, *in fundamento*; p. 318.
(2) *De Mirabilibus Sacræ Scripturæ*, l. I, c. 1.

qui varient son activité, et ainsi établissent la diversité des êtres matériels (1).

La diversité d'opinions qui paraît diviser les deux grands docteurs de la scolastique, au sujet de l'unité numérique de la matière dans les corps et dans les esprits, ne dépasse donc pas les proportions d'une questions de mots. La divergence dans les idées ne vient que de la différence du point de vue. Saint Thomas, fidèle aux traditions de l'école péripatéticienne (2), prend la matière première comme l'abstraction directe des existences corporelles. Il ne veut pas dégager entièrement par la pensée cette matière des liens de son existence. Comme conséquence il obtient un élément qui, introduit dans la sphère des intelligences, troublerait leur simplicité.

Dans saint Bonaventure, la matière s'épure davantage, elle ne conserve que son essence indifférente aux natures spirituelle et corporelle, et pouvant appartenir à l'une et à l'autre. Il rend compte lui-même de la division qui régnait sur ce point entre les docteurs, et fait connaître les moyens de conciliation.

« Sur l'unité de la matière, dit-il, les savants se séparent. Les lettrés les plus remarquables et les plus sérieux, des hommes versés dans la théologie et la philosophie, des amis sincères de la vérité, diffèrent d'opinions. » Il ne faut pas demeurer surpris de ce fait quand on les voit procéder par des voies diverses et ne pas pousser leurs investigations jusqu'aux mêmes limites Tous ont raison, sauf lorsqu'ils se condamnent mutuellement.

« Le philosophe n'étend pas l'unité de matière au-delà des corps, parce qu'il ne pousse jamais son examen jusqu'à l'essence de la matière. Il s'arrête à son être. Et sûrement

(1) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. XII. a. 1; t. II, pp. 325 sqq.
(2) Aristot., *Metaphys.*, lib. XII, n. 1: — *de Generat.*, l. I, cont. 43 et — Averroës, *Destr.*, disp. 4.

alors la matière se présente sous un aspect qui la fait interdire aux esprits. Le métaphysicien ne se borne pas à considérer l'être ; il étudie encore l'essence. Par l'abstraction complète de l'être, il conduit la matière à un état qui ne laisse voir en elle aucune différence, et ne lui permet pas d'en faire supposer. Il affirme donc que la matière est partout et toujours la même (1). »

Unité à la fois et universalité essentielle de la matière pour tous les êtres de la création, variété de nature pour la matière selon les différences spécifiques des êtres qui en fournissent l'abstraction ; le nombre des formes répondant au nombre des substances individuelles ; la forme et la matière suffisant à la constitution de la substance réelle ou idéale, mais lui étant absolument nécessaires : autant de questions qui ont trouvé leur développement et leur solution dans la doctrine de saint Bonaventure.

Elles avaient été proposées comme les conséquences directes de la théorie scolastique sur la forme et la matière.

Nous connaissons désormais la nature, les attributs et les relations des deux éléments que la métaphysique propose comme principes constitutifs des êtres. Ce qu'ils présentent de particulier dans leur état de pure abstraction, en dehors de toute liaison avec l'existence, et aussi lorsqu'ils sont examinés dans un être particulier, nous l'avons constaté.

Il nous reste à étudier un point de détail auquel les progrès modernes des sciences naturelles, ont prêté une grande importance. Nous avons observé la subtance réelle ou métaphysique sans nous demander la cause et la manière des variations essentielles que nous lui voyons subir à toute heure, surtout parmi les corps. Sous l'influence de causes diverses, les êtres matériels sont formés ou détruits, ils

(1) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. III, p. 1, a. 1, q. 2 ; t. II, pp. 316 sq.

apparaîssent à l'existence et bientôt font place à des corps de formation nouvelle. La génération des êtres et leur décomposition se rattachent directement à la théorie de la forme et de la matière. Aussi trouverons-nous dans les principes déjà exposés, la raison de notre doctrine sur ce point.

Comme dans la question qui précède, notre travail aura un double objet : expliquer le fait par les principes de la métaphysique, et garantir aux sciences naturelles leur libre expérimentation.

L'abbé G. Contestin.

COUP D'ŒIL

SUR LES SCIENCES ET SUR LES ARTS.

—

Troisième article.

—

Gouvernement.

Gouverner se dit proprement d'un vaisseau qu'il s'agit de diriger, de mener au port malgré les vents et les flots. L'art de gouverner les hommes consistera donc à les conduire au port du salut, c'est-à-dire à Jésus-Christ : *Finis legis Christus.*

Reprenons le drame universel dont les trois actes remplissent le cours des âges.

Le héros est le Dieu-homme, Jésus-Christ, roi des siècles. Il est représenté, avant sa venue, par Moïse ; après, par saint Pierre.

Moïse est le personnage principal du premier acte ; il rappelle Adam, Noé, Abraham, Jacob, Joseph ; il est continué par Josué et les juges, par David et les rois, par Matathias et les derniers libérateurs de Juda.

Jésus-Christ lui-même remplit visiblement le second acte.

Saint Pierre est l'homme du troisième et dernier acte. Vicaire et lieutenant visible de Jésus-Christ, il subsiste et il vit dans le Pape qui ne meurt pas : *Uno avulso, non deficit alter.*

PREMIER ACTE.

Le drame s'ouvre dans les cieux par une lutte qui, dès lors, se déclare contre Jésus-Christ, contre le Dieu qui doit se faire homme.

Lucifer parle beaucoup et très-haut, mais il gouverne mal. Michel ne dit que trois mots, mais ces trois mots renferment tous les secrets de l'art de gouverner. Lucifer avait dit : *Similis ero altissimo*, je serai semblable au Très-Haut. C'était s'établir sur soi-même, et dès lors c'était se précipiter dans le vide.

Michel répond : *Quis ut Deus?* Qui ressemble à Dieu? C'était s'appuyer sur Dieu même, c'était poser l'autorité sur la seule base qui la puisse assurer.

Lucifer roula d'abîme en abîme ; Michel devint le chef des anges.

L'homme paraît sur la scène. Adam gouverne mal, parce qu'il se laisse gouverner par celle qui doit obéir.

Tel est le prince, quand il gouverne au gré de la multitude et surtout de l'opinion.

La famille humaine développe les arts utiles et agréables ; les géants de la chair dominent par leur puissance et deviennent fameux.

Isti sunt potentes a sæculo, viri famosi. Mais la civilisation par l'industrie, la civilisation par le plaisir, la civilisation par la matière et par la force ne constitue point l'art de gouverner. Les géants d'alors périssent dans les eaux, tandis que sur les eaux le juste Noé gouverne l'arche qui porte le salut du genre humain.

Abraham, Isaac, Jacob, Joseph se laissent gouverner par Dieu lui-même.

Abraham fut l'homme de foi ; Isaac, l'homme d'obéis-

sance ; Jacob, l'homme du travail et du combat ; Joseph, l'homme de la Providence.

Ces quatre conditions réunies constituent l'art de gouverner.

Pharaon fut le type de ceux qui s'appellent les politiques ; mais Pharaon, par sa politique, se perdit avec ses guerriers, ses coursiers et ses chars. Car Pharaon, préludant aux politiques d'un autre âge, s'était écrié dans son orgueil : Quel est le Seigneur ? *Quis est Dominus ?* Je ne connais pas le Seigneur. *Nescio Dominum*, et je ne rendrai pas la liberté à Israël, *et Israël non dimittam.*

Peuples et princes, qui ne connaissez pas d'autre souverain que vous-mêmes : *Nescio Dominum* ; peuples et princes, qui refusez au peuple de Dieu, à l'Église, la liberté que Dieu réclame pour elle, prenez garde : voici Moïse.

Moïse est le type le plus achevé de l'homme de gouvernement. Aussi est-il en opposition constante avec le type de la politique humaine. Pharaon se résume en ce mot : *Nescio Dominum* ; je ne connais pas de maître. Moïse se résume en ce mot : *Qui est, misit me ad vos :* celui qui est m'a envoyé à vous ; ou encore dans cette parole qui deviendra le mot d'ordre de tous les grands hommes du peuple de Dieu, de l'ancien et du nouveau, d'Israël et de l'Église : *Hæc dicit Dominus : Dimitte populum meum ;* voici ce que dit le Seigneur : Laissez aller mon peuple. Liberté d'Israël, liberté de l'église, tel sera le but unique de tous les efforts des hommes qui comprendront l'art de gouverner ici-bas. Tous, depuis Moïse jusqu'à Jésus, et depuis Jésus jusqu'à Pie IX, seront des libérateurs et des sauveurs. Tel sera de nom et de fait le premier successeur de Moïse. Josué veut dire *sauveur*, et le nom de Jésus n'est qu'une abréviation de celui de Josué.

Les juges poursuivront l'œuvre du premier libérateur d'Israël jusqu'à ce qu'enfin Dieu suscite un homme selon son cœur pour en faire le type de la royauté.

Combattre pour assurer la liberté du peuple de Dieu et puis profiter des fruits de la conquête et des loisirs de la paix pour élever le temple de Dieu, voilà, en deux mots, David et Salomon, et voilà, en deux mots aussi, tout l'art du gouvernement.

Malheureusement, avec Salomon lui-même, commence l'oubli de la première condition de l'art de gouverner, je veux dire l'oubli du dévouement à la gloire de Dieu et au bien du peuple, et avec ce même Salomon commence une série de rois, qui, à l'exception de quatre ou cinq, gouverneront pour leur propre compte, et conduiront finalement à la captivité de Babylone le peuple qui leur fut confié.

Cependant Lucifer, pour assurer sa domination sur le genre humain, élevait de formidables empires. Babel arrive à l'apogée sous Nabuchodonosor. Ce roi fut grand, car il écouta Daniel, et Daniel ne fut pas seulement un prophète, il fut en même temps le premier ministre du puissant roi dont Dieu se servait pour châtier son peuple.

Balthazar gouverne en tyran. Dieu appelle Cyrus. Le peuple de Dieu recouvre sa liberté, Jerusalem et le temple se relèvent.

Cyrus est peut-être le plus grand homme et le roi le plus accompli du monde païen. Mais Babel devait vaincre tous ses vainqueurs. Les rudes Perses, au lieu de régénérer les Mèdes et les Assyriens, ne surent eux-mêmes que dégénérer.

Inspiré par les chants d'Homère et par le souvenir d'Achille, formé par Aristote, qui lui-même était le plus étonnant élève de Platon, et, par celui ci, de Socrate,

trouvant toutes choses préparées par le génie des Miltiade et des Léonidas, des Thémistocle et des Cimon, des Périclès et des Agésilas, fils de Philippe qui fut lui-même le disciple du plus sage des Grecs, du vertueux Epaminondas, Alexandre-le-Grand s'élance à la tête d'une poignée de Grecs. L'empire du léopard et de l'airain remplace celui de l'ours et de l'argent (Daniel, II, 32, 39 ; VII, 5, 6).

Mais Alexandre était alors le seul homme qui fût capable de gouverner le monde. Vaincu par les enivrements de Babel, le héros succombe à la fleur de l'âge et personne ne lui succède. La domination grecque expirera dans la corruption des Antiochus et des Cléopâtre.

Le tour de Rome est venu. Dans cette ville, dont le nom signifie la force, les hommes forts se sont succédés.

Romulus a posé ses fondements matériels et politiques, Numa lui a donné des lois et un culte.

Brutus et Valérius la délivrent d'un tyran ; Cincinnatus lui soumet ses voisins; Camille abat Véies sa rivale et repousse les formidables Gaulois ; Papirius dompte les fiers Samnites ; Fabius, Marcellus et Scipion triomphent du génie et de la constance d'Annibal.

Ne vous étonnez pas de tant de succès : Rome possède le double secret du gouvernement : la prudence et la patience. *Consilio et patientia.*

Ces deux vertus lui donnent l'empire du monde. Mais enfin le peuple-roi est devenu le peuple-esclave ; chacun des ordres de l'état lui impose tour à tour un maître.

Le premier sort du peuple, c'est le farouche et brutal Marius ; le second est un patricien, c'est l'ignoble et cruel Sylla ; le troisième, l'heureux Pompée, appartient à l'ordre équestre, espèce de tiers état qui, comme la bourgeoisie moderne, était voué au culte des finances.

Plus habile que ceux dont l'exemple a provoqué son ambition, César, patricien d'origine, se fait plébéien par politique. Possédant le génie du gouvernement autant que celui de la guerre, César allait assurer la paix de Rome et du monde, quand il tomba sous le poignard des assassins. Le poignard est l'arme du sicaire et de l'esclave, l'arme de la révolution : jamais le poignard ne réussit. Brutus sera frappé par la même main qui frappa César. L'aveugle stoïcien a tué César, son père peut-être ; il se tuera lui-même. Un jeune homme de dix-huit ans recueillera l'empire et confisquera la république.

Cependant Satan triomphe. Encore un peu, l'empire du monde lui appartient.

Souvent ce phénomène se répètera. Aux époques de crise universelle tous les peuples chancellent. Il n'y a plus ni royauté, ni liberté. La force, la révolution, comme au temps d'Auguste, domine tous les rois, enchaîne tous les peuples.

Alors un seul souverain demeure roi, un seul peuple demeure libre Ce roi se nomme tantôt Léon-le-Grand, tantôt Grégoire-le-Grand, tantôt Grégoire VII, tantôt Pie IX. Ce peuple se nomme l'Église.

Ce peuple cependant et ce roi apparaissent si débiles que les sages du monde, les politiques, s'accordent à prédire sa disparition comme imminente.

A l'heure où Auguste prit, ou crut prendre en main le gouvernement du monde, on vit quelque chose d'analogue.

Le peuple de Dieu réduit depuis longtemps à la seule tribu de Juda, après avoir maintenu, grâce à l'héroïsme des Machabées, sa liberté religieuse et nationale, venait de tomber sous le sceptre d'un Iduméen. De plus, un gouverneur romain siégeait à Jérusalem.

Il semble donc que l'on touche au dénouement du

grand drame qui se joue depuis que Lucifer a dit : Je serai semblable au Très-Haut. Où est ce fils d'Adam, ce fils de la femme qui doit écraser la tête du serpent? Où est ce fils d'Abraham en qui doivent être bénies toutes les nations ? Où est ce fils de David qui doit dominer d'une mer à l'autre ? Encore un peu le peuple qui devait le donner au monde est rayé de la liste des peuples. Et la politique infernale, si dignement représentée par la politique impériale, va triompher de la politique divine et de la Providence. Le gouvernement divin, le règne de Dieu va faire place sur la terre au gouvernement humain et diabolique, au règne de Lucifer, qui bientôt pourra dire, en montrant tous les royaumes de la terre : Ils sont à moi et je les donne à qui je veux : *Mihi tradita sunt, et cui volo do illa.* (S. Luc, IV, 6.)

Le nœud, comme on le voit, est aussi resserré qu'il le peut être.

SECOND ACTE.

En ce temps là, il y avait dans une petite ville de Galilée, une jeune vierge, fille de David, de Juda, d'Abraham. Elle avait épousé un honnête artisan, fils lui aussi de David, de Juda, d'Abraham. La jeune vierge avait consacré à Dieu sa virginité ; son époux en était le gardien.

Comme pour constater que le sceptre est tombé des mains de Juda, que ce reste d'Israël n'est qu'une simple province de l'empire du monde, et qu'il n'existe plus de peuple de Dieu, César-Auguste ordonne le dénombrement de tous ses sujets. Marie et Joseph se rendent à Bethléem pour obéir à l'édit de l'empereur romain.

Un enfant, conçu miraculeusement dans le sein de la Vierge bénie, naît par un miracle non moins étonnant ; son premier palais est une étable ; son premier trône, une

crèche ; ses courtisans, de pauvres bergers ; ses premières conquêtes, des rois et des sages ; son premier ennemi, un roi usurpateur, un roi esclave et tyran tout ensemble, esclave de Rome, tyran de Jérusalem. Hérode est le type de tous les futurs adversaires de cet enfant. Tous, comme Hérode, seront esclaves et tyrans : esclaves du monde et de l'opinion, esclaves de la révolution ; tyrans de l'Église, tyrans des nations chrétiennes, quand celles-ci seront hors d'état de se défendre, comme l'Irlande devant l'Angleterre et la Pologne devant la Russie.

Nations égorgées, ne désespérez pas. La politique infernale ne réussit jamais. Son triomphe sanglant ne dure pas. Le tyran s'est baigné dans le sang des innocents et dans les larmes de leur mère. Seul, l'enfant qu'il cherchait lui échappe. Peuples victimes, encore un coup, ne désespérez pas ! Quand vous n'auriez gardé que votre foi, que votre Jésus, cet enfant est le sauveur, le libérateur, le roi. Un jour, par lui, vous revivrez, et il ne restera de vos bourreaux que le nom, nom maudit et méprisé comme celui d'Hérode.

L'enfant grandit en âge, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes. Un seul mot résume trente années d'une vie qui ne sera que de trente-trois ans : il était soumis, et *erat subditus*. Mais ce mot contient en germe tous les secrets de l'art de gouverner. Celui-là seul sait commander qui a su obéir.

Un jour Jésus sortit de sa retraite et se mit à parcourir la Judée, annonçant son règne, le royaume des cieux qu'il venait établir sur la terre pour remplacer l'empire du monde et le règne infernal.

Durant trois années il ne cesse de répéter cette grande, cette étonnante, cette heureuse et bonne nouvelle : *Evangelium regni*. Il confirme sa parole par des miracles qui ne sont que des bienfaits : *bene omnia fecit*. Par son

éloquence autant que par sa bienfaisance, il entraîne les peuples. On veut le faire roi ; on le reçoit à Jérusalem avec des palmes et des chants de triomphe.

Il faut étudier cette marche toujours ascendante de Jésus, pour apprendre l'art de gouverner et de régner.

Et cependant tout à coup la scène change. Un traître livre Jésus à ses ennemis. Les mauvais prêtres le déclarent blasphémateur et digne de mort. Leurs valets le couvrent de crachats et de soufflets. Le monde, représenté par un nouvel Hérode, escorté de sa cour et de son armée, qui, comme toutes les cours et toutes les armées, n'ont d'autre pensée que la pensée de celui qui les paie, le monde méprise le sage et le revêt d'une robe de fou. La politique, dignement représentée par Pilate, reconnaît l'innocence du juste et elle l'abandonne à la fureur de ses ennemis ; les soldats dont l'office est de défendre le droit contre la violence, le couvrent d'une pourpre dérisoire, le couronnent d'épines et lui mettent à la main un sceptre de roseau. Le peuple qui chantait hier l'hosanna, aujourd'hui s'écrie : A la croix, à la croix ! Jésus donc est cloué à la croix, il meurt et tout est consommé. C'en est fait de Jésus et de son règne, le monde a triomphé, l'enfer est vainqueur.

Le nœud est tellement resserré qu'on le prendrait pour le dénouement.

TROISIÈME ACTE.

Jésus, en effet, ne reparaîtra plus sur cette terre comme un simple fils de l'homme. Caïphe, Hérode, Pilate, le peuple déicide ne le reverront plus, et si pour se croire vainqueurs, il leur suffit de ne plus entendre et de ne plus voir ce juste dont la parole et la vie soulevait leur

fureur et démasquait leur hypocrisie, ils peuvent triompher à leur aise.

Il n'en est pas moins vrai que le crucifié n'est plus dans le tombeau, qu'il a reparu vivant aux yeux de ses disciples tremblants et que transformés en des hommes nouveaux par un prodige que le vin n'explique pas, de pauvres pêcheurs ont proclamé comme un droit et comme un fait accompli le règne universel de celui que Caïphe a mis en croix. Quel revirement, juste ciel ! et que sont devenus les fiers insulteurs du calvaire ? Quelle leçon pour les politiques, pour les légistes et pour les scribes de tous les âges !

Mais ces hommes-là ne savent pas l'histoire ; tout entiers au présent, ils ignorent le passé et ne comprennent pas l'avenir.

Le passé ne fait cependant qu'affirmer, d'une part, la vanité des attaques dirigées contre Jésus-Christ et contre son Eglise ; d'autre part, la nécessité du triomphe continu de cette Église sur tous les artifices de la politique, sur toutes les violences de la barbarie, sur toutes les séductions de l'erreur. Ce troisième et dernier acte, qui dure encore et qui ne se dénouera que par le jugement général, peut se réduire jusqu'ici à sept grandes scènes dont voici les personnages principaux :

1° Saint Pierre et Néron, ou les Césars persécuteurs et les Papes martyrs.

2° Athanase et Arius, ou les sophistes hérésiarques et les docteurs de l'Église.

3° Léon le Grand et Attila, ou la barbarie dévastatrice et la papauté civilisatrice.

4° Mahomet et saint Louis, ou le fanatisme musulman et les croisades. Nous prenons ici les deux extrêmes : Mahomet qui ouvre la lutte, saint Louis qui la couronne par le sacrifice de sa vie.

5° Saint Grégoire VII et Henri d'Allemagne, ou le sacerdoce et l'empire, la liberté de l'Église et le despotisme impérial.

6° Luther ou la grande protestation du double libertinage de l'esprit et des sens contre toute autorité.

7° Enfin la révolution, force sans nom, vulgaire ignoble: *ignobile vulgus*, composé de l'écume de toutes les impuretés du siècle dont les flots immondes viennent expirer au pied du roc sur lequel est tranquillement assis le doux et grand Pie IX.

On croit que nous avons oublié le titre de ce troisième tableau qui était l'art de gouverner. Nous ne l'avons pas un seul instant perdu de vue. Depuis qu'il existe des êtres intelligents et libres, l'art de gouverner doit être pris dans le sens le plus littéral du mot ; c'est l'art de lutter contre les flots de la révolution, que ce soit la révolution de l'orgueil, commencée par Lucifer et continuée par les sophistes hérésiarques, ou la révolution de la chair et de l'orgueil réunis commencée par la chute du premier homme et continuée par les chutes continues de tous les Césars et de tous les peuples qui ont refusé de se soumettre à Jésus-Christ et à son Église.

Depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, l'art de gouverner consiste à préparer le règne du libérateur promis.

Depuis Jésus-Christ jusquà la fin des temps, l'art de gouverner consiste à établir, à maintenir et à propager le règne de Jésus-Christ sur les nations et sur les particuliers ; car il est écrit : *Gens et regnum quod non servierit tibi, peribit*. Toute nation, toute royauté qui ne le servira pas, périra. Et encore : *Dominabitur a mari usque ad mare*. Il dominera d'une mer à l'autre.

Domination sur les intelligences, dans l'ordre spéculatif ou dans l'ordre des sciences ; domination sur les volontés, dans l'ordre pratique ou dans l'ordre des arts ;

tel est le rôle de l'Eglise. Car il faut que Jésus-Christ soit et le sauveur et le roi de l'homme tout entier, de l'esprit par la foi à sa parole, qui est la suprême sagesse et la science des sciences, du cœur par l'imitation de sa vie, qui est le beau et l'idéal suprême et l'art des arts.

MARIN DE BOYLESVE, S. J.

LES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME.

—

Deuxième article.

—

X.

EXPLICATIONS RATIONNELLES DES MYSTÈRES.

Les mystères, quoique obscurs et incompréhensibles, ne sont pas entièrement soustraits au domaine de l'intelligence. La théologie spéculative a été toujours considérée comme partie intégrante de la science sacrée. Appuyée sur les données de la foi comme sur ses principes, elle explique la connexion des dogmes, leur harmonie, leurs analogies naturelles, leur non-répugnance avec les axiomes de raison. Il importe de se faire une idée exacte de cette science, trop négligée de nos jours au grand détriment des études ecclésiastiques.

L'examen scientifique de la révélation renferme nécessairement la question de l'existence (*an sit*) et celle de la nature (*quomodo sit*) du dogme. Le théologien ne cherche pas la foi, mais l'intelligence de la foi : *Fides quærens intellectum*, et d'une manière différente dans les deux questions. S'agit-il de l'existence du dogme? En supposant l'autorité des saintes Écritures, de la Tradition et de l'Église, le problème se réduit à faire voir comment la foi à un point de doctrine se manifeste depuis les temps apostoliques, dans les monuments sacrés ou dans la prédication universelle de l'Église : ce qui revient

a démontrer la révélation de la vérité, faite par Notre-Seigneur ou l'Esprit-Saint, et sa conservation intacte à travers les âges par l'Église enseignante. Le théologien acquiert ainsi l'intelligence des fondements de sa foi : ce n'est pas une simple notice historique, mais une conviction scientifique de l'origine divine, de la perpétuité et de l'identité des doctrines enseignées actuellement par l'Église.

La démonstration positive des dogmes ne constitue pas toute la théologie : ce n'est qu'une partie fort incomplète si l'on n'y ajoute pas l'autre question sur la nature du dogme. Il est ici deux erreurs opposées, mais également funestes à la science. Les réformateurs interdisaient sévèrement à leurs partisans tout examen des articles de foi, en qualifiant du haut de leur suffisance la théologie scolastique comme un tissu de sophismes inutiles et pernicieux. De nos jours, au contraire, on exige de la théologie spéculative une démonstration rigoureuse de chaque vérité, qui puisse convaincre la raison de sa nécessité interne et de son existence. C'est, d'après Gunther, le comble de la sagesse et la seule manière de satisfaire aux exigences du progrès.

Telle n'est pas la méthode catholique ; les saints Pères et leurs interprètes, les docteurs de l'École, permettent, ordonnent même au théologien de chercher l'intelligence de la foi (1) en lui imposant toutefois le triple devoir : *a*)

(1) Disputatio theologica ad duplicem finem potest ordinari. Quædam enim disputatio ordinatur ad removendam dubitationem an ita sit, et in tali disputatione theologiæ maxime est utendum auctoritatibus. Quædam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis, et tunc oportet rationibus multi investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo verum sit quod dicitur; alioquin si nudis auctoritatibus magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret et vacuus abscedet (S. Thomas, quodlib. 4, a 9).

de respecter les limites tracées par les vérités naturelles et surnaturelles ; *b*) de distinguer les deux questions : *an sit*, *et quomodo sit*, en subordonnant celle-ci à celle-là ; *c*) de résoudre le *quomodo* au moyen d'éléments fournis par la révélation sans jamais adopter une interprétation arbitraire pour concilier le dogme avec des opinions préconçues.

La théologie spéculative, cultivée avec tant de succès dans les écoles du moyen-âge, n'y a pas son origine première. Elle appartient essentiellement au pouvoir d'enseigner les fidèles, confié avec la conservation de la foi aux Pasteurs et Docteurs de l'Église. C'est grâce aux soins des Pasteurs et Docteurs assistés par l'Esprit-Saint que les chrétiens passent de la foi à une intelligence plus claire des dogmes : « Ut quod antea obscurius credebatur jam « intelligatur illustrius, et posteritas intellectum gratule- « tur, quod antea vetustas non intellectum venerabatur.» (Vinc. Lirin., c. 22.) Le théologien se félicitera s'il peut accepter de la main de l'Eglise une manière de concevoir le dogme plus parfaite et plus distincte, déduite de la révélation même. Si cet enseignement universel n'existe pas, il perfectionnera sa connaissance en suivant le chemin tracé par les respectables Docteurs de l'antiquité chrétienne. La lumière ne lui manquera jamais s'il sait profiter des rayons dispersés dans les œuvres des Pères et consulter les scolastiques. En cette matière, saint Thomas l'emporte incontestablement sur tous : son génie angélique résume et dispose les données de la tradition de manière à rendre en quelques mots l'idée et la forme du mystère.

Conclusion : avec le dogme, nous devons demander aux gardiens de la foi, son intelligence et son explication. Non-seulement il existe des doctrines catholiques, mais aussi une manière catholique de les concevoir, qu'il faut

s'approprier en s'attachant toujours aux principes de la théologie ancienne. « Rationes quæ inducuntur a Sanctis « ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstra- « tivæ, sed persuasiones quædam, manifestantes non esse « impossibile quod in fide proponitur, vel procedunt ex « principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus S. Scripturæ. » (S. Th. S. p. 2-2, q. 1, a. 5, ad 2.) Ces paroles de saint Thomas nous feront comprendre le rôle de la raison dans l'étude spéculative des mystères. Ces espèces de démonstrations probables n'écartent pas seulement du dogme l'impossibilité, elles servent encore à rendre la foi plus facile : le terme *persuasiones* l'indique et le saint Docteur l'affirme ailleurs d'une manière formelle. « Hæc (sacra) scientia « accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non « quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem ma- « nifestationem eorum, quæ in hac scientia traduntur... » (S. I., q. 1, a. 5, ad 2. Cf. *Sup. Boet. de Trinit.*, q. 2, ad 3.) Une démonstration rigoureuse de la vérité révélée demande une déduction évidente d'un principe naturel : au lieu d'établir cette connexion nécessaire, la théologie peut prouver la conformité du dogme avec la raison de différentes façons. Tantôt elle considère le mystère comme une hypothèse expliquant parfaitement les notions qui s'y rattachent, les faits et les corollaires qui en découlent; tantôt elle le déduit d'un principe non démontré, mais admis comme probable. Ainsi saint Anselme prouve la nécessité de l'Incarnation en supposant que Dieu, pour sauver le genre humain, exige une satisfaction complète et adéquate des prévarications. La démonstration des dogmes la plus usitée consiste à montrer leur conformité avec la nature de Dieu et celle de l'homme. Les mystères sont incompréhensibles : néanmoins la théologie peut les rapprocher de notre esprit en les comparant aux vérités naturelles. L'analogie de la vie intellectuelle appliquée à la sainte

Trinité ; la comparaison de l'union substantielle de l'âme et du corps avec l'union hypostatique, etc., sont très-fréquentes chez les saints Pères. Ces analogies ne déchirent pas le voile qui couvre les vérités : elles sont néanmoins d'une grande utilité pour pénétrer le sens de la révélation et de ses sublimes enseignements. Au lieu de dédaigner les œuvres des scolastiques, la saine raison admire ces génies qui, forts de leur foi, osent sonder les impénétrables mystères de la vie divine. On a beau le contester : la théologie moderne vit encore des progrès du moyen-âge. Quand elle a voulu s'émanciper et innover, elle s'est misérablement fourvoyée (1).

Nous allons examiner à la lumière de ces principes quelques explications rationnelles des mystères.

XI.

LA SAINTE TRINITÉ.

Ce mystère, suivant quelques théologiens, dépasse la raison parce que celle-ci, avant comme après la révélation, n'en a qu'un concept analogique. Cette assertion quoique vraie est incomplète, car elle s'applique aussi à l'existence et aux attributs divins que personne ne dira être simplement au-dessus des forces de la raison. Le mystère proprement dit renferme deux caractères : son existence est cachée à la raison, et son essence ne peut être conçue d'une manière propre et immédiate. Comparons la notion des attributs absolus de Dieu avec celle de la Trinité. Les perfections créées nous conduisent par affirmation, négation et élévation (eminentia-ὑπεροχή) à l'existence et au concept analogique des attributs absolus — nous

(1) V. le R. P. Kleutgen : *La théologie ancienne*, t. III, pp. 779 sqq.

procédons ici, qu'on veuille le remarquer, directement des *imitations* à l'*archétype*. L'existence des trois personnes divines est constatée par la seule révélation : appuyés sur la foi, nous cherchons des analogies dans la nature en allant du *prototype* (analogum princeps) aux *similitudes* imparfaites, non pour démontrer l'existence, mais pour former quelque idée de l'article de foi. Quelle est la source de cette différence?

Les œuvres de Dieu manifestent ses perfections absolues : les relations immanentes, la génération et la procession n'ont pas de manifestation extérieure. Les personnes opèrent *ad extra* comme *un* Dieu, et non comme distinctes par les relations. En conséquence, les effets qui font connaître Dieu *secundum absoluta* ne révèlent pas les relations divines *ad intra*. Nous les connaissons par la foi ; et comme l'esprit créé présente une analogie directe avec l'intelligence et la volonté divines, nous arrivons d'une manière médiate à l'idée des processions. Les attributs absolus ont une image immédiate dans les créatures ; après la révélation de la Trinité nous passons des attributs absolus, par analogie, aux relations internes.

L'univers créé ne renferme (abstraction faite de la révélation) aucune similitude d'une substance une et absolue, subsistante en trois personnes distinctes. Voilà pourquoi la philosophie ne conçoit pas même la possibilité de ce mystère. Nous concevons Dieu sage, bon, éternel, etc., par *une* notion dégagée de la composition inhérente par un jugement *rationnel*. Lorsque la révélation nous enseigne l'existence de trois personnes distinctes par la seule relation, nous formons nécessairement *deux* concepts, l'un représentant l'absolu, l'autre le relatif. Et cette notion même et sa correction par le jugement — énonçant que l'absolu, comme Père, Fils et Saint-Esprit, est le relatif, — sont dérivées de la seule ré-

vélation. En somme : la raison connaît par les créatures l'existence et d'une manière analogique l'essence de Dieu. L'existence de la Trinité est connue par la seule révélation, qui nous offre aussi les analogies servant à expliquer tant soit peu l'essence du mystère et sa nécessité intrinsèque.

COROLLAIRES

1. Le dogme de la sainte Trinité, avant comme après la révélation, est absolument au-dessus de la raison et dans son existence et dans sa notion analogique.

2. La raison ne peut démontrer ce mystère ni *a posteriori* en partant des œuvres de Dieu, ni pour ainsi dire *a priori*, au moyen des attributs absolus. Un esprit qui n'a qu'une notion abstractive de l'essence divine ne peut arriver à la connaissance des trois personnes. Aussi les saints Pères croyaient avoir suffisamment établi le caractère supra-rationnel des mystères contre les Eunomiens, en démontrant que l'essence divine ne nous est pas intelligible en elle-même. En effet les deux assertions suivantes s'impliquent mutuellement : La raison connaît d'une manière immédiate l'essence; donc elle connaît la trinité des personnes qui sont cette même essence. L'idée de l'essence est médiate, analogique, dérivée des perfections finies; donc la raison ne peut concevoir comment l'essence absolue est trois personnes relatives, réellement distinctes entre elles.

Les ontologistes, croyons-nous, ne répondront jamais à cet argument des saints Pères.

3. « Si j'étais infini, je serais en trois personnes. » L'infinité, telle qu'elle est intelligible pour un esprit créé, ne démontre pas la nécessité des trois personnes. La raison arrive à une essence souverainement parfaite, infiniment simple et indistincte, sans pouvoir pénétrer

qu'elle exige une triple subsistance relative, car elle n'en trouve aucune analogie dans les créatures.

4. La même observation s'applique à l'intelligence et à la volonté de Dieu, identiques à son essence. L'acte d'entendre et de vouloir sont *produits* par la créature, dont les opérations ne sont pas la substance, mais des modifications de son être, passant de la puissance à l'acte. En Dieu l'acte d'entendre et de vouloir est l'essence infinie et infiniment simple : comment la raison y trouvera-t-elle des personnes distinctes ? Comment comprendre que le même acte, intellection et amour absolu, n'ayant aucun terme intrinsèquement produit et distinct, est en même temps une intellection et un amour relatifs dont le terme est le Verbe et l'Esprit?

Il est nécessaire d'avoir ces remarques présentes à l'esprit lorsqu'on veut apprécier sainement les élévations de Bossuet sur ce mystère (II. Sem. IV. élev. — V, VI, etc.)

5. Quant aux *raisons nécessaires*, dont parlent saint Anselme (*Monol.*) et Richard de Saint-Victor (*de Trinit.*, l. I, c. 4), elles peuvent avoir deux significations. 1° La raison sans connaissance de la révélation peut démontrer la sainte Trinité en allant, par exemple, des opérations immanentes de l'âme, aux processions immanentes des personnes divines. — Chaque page des œuvres de ces deux docteurs proteste contre cette prétention. Il faut donc les expliquer d'une autre manière. 2° En supposant la trinité des personnes comme principe révélé, on démontre, par des raisons évidentes, la nécessité, l'éternité des processions, la consubstantialité du Verbe, la distinction entre le Père et le Fils, etc. — Ce n'est pas une démonstration du mystère, mais une déduction théologique de vérités d'un principe révélé. « Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio ; uno modo ad probandum sufficienter

radicem.... alio modo inducitur ratio, non quæ suffi-
« cienter probet radicem, sed *quæ radici jam positæ osten-*
« *dat congruere consequentes effectus*... Primo ergo modo
« potest induci ratio ad probandum Deum esse unum et
« similia ; sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur
« ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet Trinitate
« posita, congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita
« quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas
« personarum.... (1) (S. Th. I, q. 32, a. 1. *ad* 2.)

Afin de nous donner un concept du mystère, les saintes Écritures indiquent trois analogies principales, que les saints Pères et les théologiens ont développées et expliquées.

1) Elles nous révèlent l'existence de Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit, qui procède du Père et reçoit du Fils. C'est l'analogie fondamentale sans laquelle tout concept du mystère serait impossible.

2) Le Fils est le *Verbe* de Dieu : « Joannes ipse cum
« docturus esset hoc Verbum esse Unigenitum Filium
« Dei, ne quis generationem passibilem suspicaretur,
« præmissa *Verbi* appellatione omnem tollit iniquam
« suspicionem, Filium ex ipso (Patre) esse et impassi-
« biliter esse declarans.... Quodsi neque hæ adumbra-
« tiones sufficiunt ad rem totam exhibendam, noli mi-
« rari : de Deo enim sermo est, quem nec edicere, nec
« cogitare secundum dignitatem possumus. » (Chrys. *in Joann.* hom. II, n. 4.)

3) La troisième analogie est empruntée à l'ordre matériel (splendor gloriæ, lux de luce), comme image de la procession intellectuelle.

(1) Nous devons ces considérations au traité autographié *de Trinitate* du R. P. Franzelin, S. J., professeur au collége romain. Puisse le cours complet du savant Père, qui unit la profondeur allemande à la clarté française, être bientôt dans toutes les mains et retremper l'enseignement théologique de nos séminaires !

Un théologien moderne croit avoir trouvé une analogie extrêmement simple qui supprime toute difficulté :

« La première question qui se présente est celle de « savoir si l'on conçoit que plusieurs personnes *puissent* « subsister en une seule nature... En adoptant le réalisme, « il est clair que la difficulté qui est le point de départ « de toutes les autres sur le mystère de la Trinité est « complétement résolue d'avance, ou plutôt qu'elle est « un non-sens.. , car alors non-seulement il est possible « que plusieurs personnes subsistent en une seule na- « ture, mais c'est là un fait dont nous sommes tous une « preuve vivante et palpable..... Nous concevons que « plusieurs personnes puissent subsister en une seule « nature ..... (1) ».

C'est bien simple, on l'avouera, mais cette simplicité même provoque de justes défiances. De l'aveu de tous les théologiens, même après la révélation, la raison ne conçoit pas la possibilité intrinsèque du mystère. Cette étrange théorie prétend dévoiler la possibilité et la nécessité en s'appuyant sur une opinion philosophique manifestement fausse. Aussi la clarté de l'explication est illusoire : au lieu de faciliter l'intelligence de la sainte Trinité, on crée sans raison un nouveau mystère plus inconcevable dans l'ordre naturel. Conçoit-on la nature humaine numériquement une et physiquement commune à tous les hommes? Les individus de la même espèce sont ramenés à l'unité de concept qui les représente sous une forme abstraite : mais donner à la nature une universalité physique et concrète, c'est donner l'existence à ce qui est purement possible et sans caractère individuel ; c'est confondre l'essence abstraite avec l'existence, l'indéterminé avec le déterminé, l'universel avec l'individuel ; c'est réaliser des abstractions et s'exposer aux erreurs pan-

(1) M. Laforêt : *Les dogmes catholiques*, t. I, p. 124.

théistes. En réalisant l'idée la plus universelle, celle de l'être, on aboutira logiquement à une substance indéterminée qui s'individualise en tout ce qui existe ou peut exister.

Loin de trouver une analogie entre le mode d'être de la nature divine et celui de la nature humaine, la raison découvre une opposition complète. La nature divine est *réellement* une, identique dans les personnes ; elle est *singulière* et non universelle, elle n'est pas *multipliée* et ne peut l'être. La nature humaine au contraire réellement multipliée, est une *logiquement*. Elle peut être conçue d'une manière *universelle* par abstraction ; elle est multipliée dans les individus. Ce n'est pas ici le lieu de développer la vraie théorie des universaux, exposée avec tant de lucidité par saint Thomas. Pendant que les partisans des idées innées cherchent en vain le pont pour passer à l'objet, et que les ontologistes confondent les universaux avec Dieu, la scolastique seule arrive à des concepts universels objectifs malgré le cachet d'individualité imprimée sur chaque existence. Cette opinion commune de l'École découle évidemment de la tradition. Il serait partant étonnant que le réalisme fût la doctrine de beaucoup de saints Pères. (Laforêt, *Ibid.*, p. 123.) Examinons les preuves de cette assertion.

XII.

1. Les textes apportés en faveur du réalisme des Pères (V. Petav., *de Trinit.*, l. IV, c. 9), sont cités pareillement par les Sociniens pour démontrer que les Pères n'ont pas connu l'unité réelle, ontologique, l'identité de la nature divine. L'identité de la nature humaine, disent ces hérétiques, n'a qu'une unité logique et de concept : donc les saints Pères admettaient la même unité entre les trois personnes divines.

2. Les philosophes modernes retournent l'argument. L'unité de l'essence divine est ontologique, réelle : donc l'unité des hommes, suivant les saints Pères, est réelle et numérique.

3. Les uns et les autres se trompent gravement pour avoir perdu de vue l'intention et le but des auteurs. Le faux principe des hérétiques : « qu'il y a toujours autant de natures que de personnes », fournit l'occasion aux défenseurs du dogme de recourir à l'exemple de la nature humaine. L'unité ontologique de l'essence divine, en dehors de toute discussion, était admise de part et d'autre. Les saints Pères n'avaient pas besoin de la démontrer, puisque les adversaires la poussaient jusqu'à l'exclusion des personnes. Le point capital était de montrer, en tenant compte de la révélation, que la distinction des personnes n'emporte pas une diversité de nature. A ce propos, nous voyons employée l'analogie dont nous parlons. (V. Petav., *de Trinit.*, l. IV, c. 7.) Seulement l'exemple donné soulevait une difficulté : les trois personnes sont *un* Dieu, tandis que personne ne dira que tous les hommes sont un homme. Quand les saints Pères traitent de l'unité divine, ils donnent une réponse catégorique : « Nobis unus Deus « est, quoniam una deitas... Quid autem, dixerint for- « tasse, nonne apud ethnicos quoque deitas una est, ut « docent qui apud illos perfectius philosophantur, et « nos genus universum humanitas una, et nihilominus « multi sunt dii et non unus, sicut etiam multi homines? « At ibi communitas habet unitatem solum *ratione* con- « sideratam, singularia autem plurimum inter se divisa « sunt... Nostrum non ita habet... Unumquodque eorum « (persona divina) cum altero non minus unitatem habet « quam secum ipso identitate essentiæ et potentiæ. » (Greg. Naz., *Or.* 31.) Ainsi quand les saints Pères se proposent d'expliquer directement l'unité de Dieu, ils savent la distin-

guer nettement de l'unité logique propre aux hommes. Mais comme ils avaient ici un but polémique, ils tâchent de conformer le langage commun au mystère. A cet effet, ils considèrent la nature abstraite, telle que la représente la notion universelle de l'humanité une et non multiplicable. Ils ont soin cependant d'ajouter que cette nature universelle n'existe pas en dehors du concept, tandis que la nature divine existe par nécessité intrinsèque en trois hypostases distinctes. C'est le sens des passages de saint Cyrille (dial. I, *de Trinit.*; — Damasc., *de Fid. orthod.*, l. III, c. 6) et peut-être aussi de saint Grégoire de Nysse (l. *ad Ablavium*), à moins qu'on ne préfère dire avec le P. Franzelin (*de Trinit.*, p. 166) que saint Grégoire a adopté les principes des Platoniciens sur la réalité des universaux.

Concluons. Les Sociniens sont absurdes en accusant les saints Pères d'avoir enseigné le trithéisme. Les philosophes qui en appellent « à l'autorité d'un grand nombre de pères, de docteurs et d'écrivains de l'Église grecque et latine », se font illusion. On nie tout simplement le principe de leur argumentation : les saints Pères se servent du réalisme pour expliquer l'unité de la nature divine... Au contraire : « Quid enim haberet admirationis, dit « saint Maxime, si ut hominis cum homine, ita Filii cum « Patre esset unitas et divisio ». (Cent. II, *de Charit.*) « Nullo sermone declarari potest ineffabilis profunditas « mysterii, quomodo res eadem et numerabilis est et « numerum fugit, et cernitur in distinctione et in mo- « nade intelligitur, et distinguitur hypostasi et non di- « rimitur subjecto (natura)..., » (Greg. Nyss. *Or. Catech.* c. 3.) Les saints Pères avaient une toute autre idée du mystère que les théologiens modernes, et c'est en vain qu'on tâche d'abriter ses opinions philosophiques sous l'autorité des docteurs de l'Église.

L'abbé C. Deleau.

QUELQUES RÉFLEXIONS

SUR LES VERTUS LES PLUS NÉCESSAIRES DE NOTRE TEMPS AUX PASTEURS DES PAROISSES.

Le prêtre doit être orné de toutes les vertus ; la sublimité de son état, la grandeur et la continuité des grâces qu'il reçoit lui font un devoir d'être parfait comme notre Père céleste : la pratique des vertus sacerdotales ne sert pas seulement à la sanctification personnelle du prêtre, elle produit un effet moral sur les populations, elle les édifie, gagne leur confiance. Il n'est pas nécessaire que le prêtre se donne en spectacle, et qu'il recherche directement ce but par la pratique des vertus : elles produisent cet effet naturellement, à cause de sa position qui attire par elle-même l'attention du peuple qui lui est confié. Ainsi donc, que le prêtre soit un modèle vivant de toutes les vertus, et celles-ci en édifiant son peuple préparent le bien qu'il doit faire.

Mais, parmi toutes les vertus sacerdotales, cortége invisible du prêtre, n'en est-il pas quelques-unes qui sont plus nécessaires à notre époque ? Nous le croyons, et ce qui les désigne au choix que nous en faisons, c'est leur parfaite correspondance avec les besoins actuels des paroisses ; aussi, leur pratique est-elle l'obligation essentielle de la charge pastorale. Ces vertus sont : 1° le don de soi-même à son peuple ; 2° une bonté pleine de patience ; 3° une humilité à l'épreuve de tous les mépris. Elles sont comme la forme habituelle et persévérante de son âme, la tendance ordinaire de ses efforts pour atteindre à la perfection de son état, et le désir permanent

qu'il doit nourrir dans ses exercices de piété. Si vous y joignez des dispositions de tenue et de conduite extérieure qui soient honorables, et lui attirent le respect, nous verrons qu'elles sont comme le préliminaire obligé et la condition nécessaire du bien que sa paroisse attend de lui.

Ainsi se donner à tous, être prêt à tous les dévouements, se montrer toujours bon et indulgent pour toutes les fautes et toutes les misères, rester humble dans sa parole et sa conduite, doux et bienveillant pour ceux-là même qui sans raison se font nos adversaires, n'est-ce pas ce qu'il faut à une époque d'égoïsme et d'orgueil, et cependant pleine de défaillances et de besoins, et qui n'accueille le bien qu'on veut lui faire que par les résistances les plus déraisonnables ?

Première vertu. — Le dévouement, le don de soi-même.

Le premier des sentiments intérieurs que doit éprouver celui qui est à la tête d'une paroisse, c'est d'être persuadé qu'il est placé là uniquement pour son peuple; il n'a en effet reçu la charge du saint ministère que pour se donner à lui, et les supérieurs, en la lui conférant, ont eu surtout cette intention. Il est pasteur parce qu'il a un troupeau qu'il doit conduire, père spirituel parce qu'il veille sur ces âmes dont il a accepté la direction ; il est à leur tête pour qu'elles le connaissent et le suivent. Rien de plus étendu que cette obligation du pasteur dans les devoirs qu'elle lui impose, rien qui ait dû pénétrer plus profondément dans son âme. Ce sentiment de dévouement absolu s'empare de toute la vie du bon prêtre : il alimente constamment son zèle, et soutient ses travaux. Il se sent donné à sa paroisse, selon l'expression énergique de saint Bernard disant de Notre-Seigneur, modèle du prêtre : Il s'est dépensé tout entier pour nos besoins. Je suis à vous, semble-t-il dire à son peuple, plus par sa conduite que par ses paroles, et vous n'êtes à moi que pour devenir le don offert

à notre maître à tous, Jésus-Christ. Je ne puis pas me réserver pour moi-même, ni pour quoi que ce soit qui vous soit étranger, sans vous dérober ce qui vous est dû; et si je l'ai fait par une recherche coupable de moi-même, je dois me reprendre en toute hâte, pour me rendre à vous à qui je me dois tout entier.

C'est pour lui faciliter la pratique de ce don de soi-même que l'Église oblige le pasteur à se tenir au milieu de son peuple. Aussi, vivant de la vie de ceux qui l'environnent, connaît-il les conditions d'une existence qu'il partage. Aucun des besoins qu'il doit soulager ne lui échappe : de jour ou de nuit, sa maison est d'un accès facile; la paroisse sent, par la certitude qu'elle a de sa présence continuelle, que personne n'a besoin de chercher à l'avance les moyens de le rencontrer, tant il est comme sous la main de tous. Ils le savent près d'eux, les attendant dans la disposition d'accueillir tout bien, toute œuvre de zèle qui s'offre à lui, et au besoin d'en rechercher les occasions. Il y a là pour les paroisses une sécurité, une garantie que rien ne peut remplacer.

Les gens du monde n'ont pas en ceci de moindres exigences que les vrais fidèles : ils veulent, quand ils ont recours au pasteur, qu'il soit tout à eux. Ils lui demandent d'être pour eux tout ce qu'ils ne sont pas pour les autres à moins qu'ils n'y trouvent leur intérêt. Où est, en effet, de notre temps, l'homme qui gratuitement consente à dépenser son temps, son existence entière, sans tenir compte de ses fatigues, de ses dégoûts et des dangers qu'il court parfois pour sa santé et pour sa vie? Voilà le bon prêtre, voilà ce qu'il fait sans attendre la moindre reconnaissance de ceux auxquels il a rendu mille services, et qui parfois pour tout retour de gratitude le combattent, l'injurient, et dans l'occasion le persécutent. Cependant il se croit obligé envers eux, sans que rien puisse l'affranchir de ce devoir. Et ceux qui usent ainsi de son dévouement le savent si bien, qu'ils invoquent pour l'obtenir dans toute son étendue

le grand principe de sa vocation, auquel peut être eux-mêmes ne croient pas.

Mais il nous semble que cette vertu sacerdotale du dévouement est atteinte non pas seulement dans ceux qui n'ont recueilli que peines et déceptions dans une longue carrière, mais dans ceux-là mêmes qui ont toute la chaleur d'âme de la jeunesse et le feu nouveau du zèle sacerdotal. De notre temps, on est positif ; les dévouements qui ne rapportent rien sont peu compris, peu appréciés ; c'est une tentation pour le prêtre d'entendre estimer constamment sa position par ce qu'elle rapporte, c'est le mot. D'ailleurs, se dévouer au delà d'une certaine mesure raisonnable, c'est, on le voit, se créer des embarras, s'exposer à des souffrances, souvent devenir victime de son amour pour le bien. Si alors l'on n'y prend garde, on finit par calculer son dévouement : on fait son devoir, on prête son ministère à ceux qui le demandent. L'idée évangélique du bon pasteur s'efface, le sacerdoce devient un état comme un autre, on l'accepte dans certaines conditions de devoirs à remplir et de salaire à recevoir. On y donne une somme de dévouement ; par là on acquiert le droit à une somme de bien-être et de considération. Voilà où nous conduit l'esprit du siècle où tout se raisonne d'après l'intérêt matériel.

La nécessité de conserver cette disposition du don de soi-même, et de la combiner avec le recueillement, qui ne s'entretient bien que dans l'éloignement du monde, constitue une des plus grandes difficultés de la vie pratique du prêtre. Il lui est recommandé de regarder sa maison comme un asile, un abri, et cependant il ne peut se retrancher dans la solitude de son presbytère, le changer en une cellule de chartreux ; s'il en sort, c'est pour répandre au dehors une vie qu'il a recueillie dans son âme comme goutte à goutte, et cette vie si opposée à celle de tout ce qui l'environne, il doit la conserver en lui sans en rien perdre tout en la distribuant. En ceci, il doit être semblable à Dieu, dont l'action féconde anime toute créature

sans qu'il lui échappe rien de ses perfections et de la divine contemplation de lui-même. Cependant cette vie inférieure répandue autour du prêtre, alors même qu'il essaye de la purifier par le sel de la sagesse divine, le tente et l'attire par sa facilité, son laisser-aller et les plaisirs faciles et vulgaires qu'elle lui promet. Si, se sentant ébranlé, il recule devant ce danger et se tient à l'écart pour être à l'abri de tous périls, il cesse alors d'être pasteur et rejette l'essentiel caractère de sa vocation qui est de se donner. Nous en avons connu qui essayent dans un presbytère la vie d'un religieux renfermé dans le cloître. Ces pasteurs isolés, tristes, inaccessibles, exagérés dans la morale qu'ils appliquent à la conduite des âmes, impitoyables à l'égard des fautes et des misères, ayant sans cesse à la bouche, aussi bien contre les faiblesses humaines, que contre le vice scandaleux, les anathèmes de la justice divine, deviennent odieux : c'est à peine s'ils remplissent les obligations indispensables de leurs fonctions, comme un devoir pénible dont ils ont hâte de se débarrasser. Il n'y a rien de paternel dans leurs sentiments, rien dans leur extérieur qui montre au dehors le plaisir qu'ils éprouvent de rendre à leurs paroissiens tous les soins que commande le ministère qu'ils n'exercent plus que de nom.

D'autres, sans être aussi exagérés dans leur isolement, se retirent dans leur presbytère et y enferment leur vie : elle devient bientôt commune ; rabaissée à de petites choses, occupée de détails ordinaires, elle se perd dans des tracas vils et matériels sous le spécieux prétexte de bien ordonner sa maison. Celle-ci n'est point comme une continuation de leur église où s'accomplissent les mêmes devoirs, la prière, la pieuse méditation des vérités éternelles, l'étude des sciences ecclésiastiques. Il ne suffit pas de fuir la dissipation en restant dans un presbytère ; il faut y être dans la tenue d'une âme sacerdotale, et ces occupations où l'on doit trouver un prêtre. Qu'importe qu'on fuie le monde, si on le porte avec soi, si on le retrouve dans l'intérieur de sa maison? Le cercle

est rétréci, mais avec le monde on s'y trouve soi-même et l'on court une partie des dangers de ceux qui s'y répandent le plus.

Il en est qui, pour justifier une conduite portée à une autre extrémité, blâment l'isolement de quelques pasteurs; eux se jettent dans la dissipation parce qu'ils ne s'appliquent ni aux vertus ni aux études sacerdotales : l'ennui et le dégoût de leur paroisse les envahit peu à peu, leur vie devient trop monotone, ils cherchent à y échapper à tout prix. On ne peut presque les atteindre : on ne saurait les trouver sans les prévenir à l'avance du besoin que l'on a de leur ministère. Ils se plaignent si l'on dérange les combinaisons imaginées pour leur permettre de sortir sans cesse de la solitude qui leur pèse; ils éprouvent le plus vif désir de fréquenter le monde parce qu'ils l'aiment; ils s'exposent facilement à perdre ce qu'ils ont de science et de vertu, car bientôt la fréquentation des prêtres leurs amis, et ils sont nombreux, ne leur suffit plus. Ce sont eux qui par de trop longues conversations vont semant partout des germes de malaise et parfois de discorde. Bientôt leur dissipation les rend incapables de toute vie sérieuse d'étude et de prière, préparation au bien qu'on a le droit de leur demander. Ils perdent la confiance et l'estime de leurs paroissiens, et ce sont eux enfin qui font dire contre la vie oisive du prêtre remplie de courses et de festins tous les discours que nous savons. Il n'est pas d'une vertu commune de rester au milieu de sa paroisse dans le dévouement du zèle et des occupations assidues de piété et d'étude. La vie sacerdotale est la même que celle de certains ordres, mêlée d'action et de contemplation; si elle éloigne le prêtre du monde, c'est pour qu'il le connaisse mieux, n'étant pas enveloppé dans son mouvement qui fascine et entraîne ; c'est pour qu'il le reprenne avec plus d'autorité quand il s'en approche pour le ramener à ses devoirs. Ensuite il revient à cette vie sérieuse, pénétrée de piété, vie occupée aux labeurs de la pensée, aux réflexions de l'étude des choses

religieuses d'abord, puis de ces sciences qui se rapportent à sa vocation et même de celles qui lui sont étrangères, quand il le peut. Celles-ci ont cet avantage qu'elles l'honorent, lui concilient le respect, et le rendent toujours supérieur à ceux qui l'environnent, quelque savants qu'on les suppose, parce que sa science plus approfondie est comme mêlée d'éléments surnaturels et divins.

Deuxième vertu. — Une bonté patiente et miséricordieuse.

Ce qu'exige cette vertu du pasteur, c'est qu'il soit comme le père et la mère de ceux qui lui sont confiés. Voici sur ce sentiment les pensées de l'abbé Pereyve (1) : « Blessez courageusement les erreurs, mais ayez un cœur de mère pour les hommes. Cette belle parole digne de votre bouche, Seigneur, a été dite par votre saint Pontife Pie IX, c'est elle que je veux méditer. Montrer aux hommes que nous les aimons, et le leur montrer de telle sorte qu'ils n'en puissent douter, voilà ce qu'il nous faut. Il y a même un sentiment maternel que votre prêtre doit avoir pour ses frères. Une mère vit dans ses enfants : elle jouit dans leurs joies, elle souffre dans leurs douleurs, elle rougit dans leurs erreurs, elle se sent responsable de leurs fautes, et méritante de leurs succès. *Quis infirmatur et ego non infirmor*. Mon fils, j'ai mal à votre âme.... (Il cite ici le mot de Mme de Sévigné : Ma fille, j'ai mal à votre poitrine), voilà ce que c'est que d'avoir charge d'âmes. Quelle source d'angoisses, d'inquiétudes, de peines amères ! Mais ce sont là les tourments de l'amour, et qui donc osera dire qu'il préfère ne pas aimer? Seigneur, faites-nous ressentir les aiguillons de cet amour et de ce zèle qui dévorait l'Apôtre; nous en acceptons toutes les ardeurs, tous les épuisements. »

Nous devons avoir une immense charité pour les erreurs et les faiblesses, une immense douceur pour ramener ceux qui

1) V. sa Vie par le P. Gratry, p. 193.

s'y abandonnent, une condescendance infinie pour écouter les préjugés, les excuses et les difficultés qu'on nous oppose, une patience à toute épreuve pour ramener le calme dans les âmes, donner de bonnes raisons aux égarés et les adoucir à force de douceur. *Responsio mollis frangit iram* (Prov. xv, 1). Qu'on le sache bien, les paroisses ne veulent pas qu'on les abandonne à elles-mêmes, alors même qu'elles sont dans le plus triste état, ni qu'on les traite comme ferait un administrateur chargé seulement d'y maintenir un certain ordre matériel. Elles veulent qu'on agisse, mais dans l'esprit de l'Évangile; elles exigent une action paternelle et morale qui ne se lasse pas; jamais elles ne se croient si malades et si éloignées de toute religion qu'on doive les estimer tout à fait désespérés; elles se persuadent qu'il y a toujours quelque chose à faire au moins pour ceux que leurs souffrances rendent plus accessibles au zèle du prêtre. C'est là, pensent-elles, ce qu'aurait fait Jésus-Christ lui-même. Car ce qu'il faut remarquer, non-seulement dans quelque circonstance particulière, mais pour toutes les occasions, c'est que les populations qui rejettent le plus l'Évangile dans la pratique, l'exigent rigoureusement comme la règle de la conduite de ceux qui les gouvernent en son nom.

Qu'on le sache bien, à aucune autre époque, le besoin de charité indulgente ne fut aussi grand. Dieu seul sait l'amas de misères physiques et morales qui s'appesantit comme un joug écrasant sur le plus grand nombre, et ce n'est point calomnier les malheureux de toute espèce que d'affirmer qu'ils doivent le plus souvent ces malheurs à leurs fautes, parfois à leurs crimes. Que dans leur affliction, ces hommes essayent de recourir à Dieu, ne dirait-on pas qu'ils veulent l'obliger d'oublier sa justice qui les punit, pour ne songer qu'à sa miséricorde? On se rappelle encore, lorsque des inondations désastreuses ravageaient nos plus belles provinces, quelles clameurs s'élevèrent contre un grand évêque qui avait montré dans ces fléaux déchaînés des coups d'une justice vengeresse poussée à bout

par nos iniquités, et versant sur nous la coupe de sa colère. Ce qu'ils voudraient de Dieu, ils le demandent à ses ministres, de laisser sans y insister trop l'annonce redoutable de ses justices pour ne parler que de ses miséricordes qui doivent, selon eux, accueillir l'affligé de quelque part qu'il vienne. Traiter ainsi les intérêts de Dieu et de son peuple peut coûter au pasteur. Il lui semble que c'est pousser trop loin la bonté divine, que c'est aider à l'affaiblissement de la vraie notion d'un Dieu aussi juste qu'il est bon, s'ôter à soi-même son plus solide appui, puisqu'on n'ose presque plus en inspirer la crainte.

N'est-ce pas encore nuire à ce pauvre peuple en l'empêchant de se servir de ces peines temporelles pour l'expiation de ses fautes? Toutefois l'expérience montre qu'en attendant le moment de se servir de ces considérations, il faut surtout compâtir à leurs afflictions. Ce n'est qu'après, et quand se réveille la foi, que l'on peut parler de la justice de Dieu; la montrer avant, c'est la faire blasphémer. Ils se raidiront contre elle dans une fureur insensée.

Mais il est parfois bien difficile de conserver l'indulgente bonté d'un père, qui aime, mais sans faiblesse, et cependant si l'on n'a pas cette vertu, si même elle ne se montre pas dans les plus légitimes sévérités, le bien est presque impossible. Il faut que l'on sente dans l'âme d'un pasteur une tendresse que rien ne puisse altérer : autrement on s'en éloignera, ou la crainte qui ferme les cœurs rendra stériles les rapports qu'on a avec lui. Nulle confiance, nul épanchement d'âme, nulle ouverture de cœur, point de ces communications qui permettent d'arracher parfois les âmes à leur perte.

A quelle épreuve n'est pas mise cette bonté sacerdotale? Ce sont des fautes, des excès, des scandales qui révoltent si profondément la foi, la raison, le simple bon sens! D'autres fois, ce sont des misères qui, en se renouvelant, paraissent devoir épuiser la patience. Le prêtre les a souvent supportées, il a essayé en s'appuyant sur l'expérience du passé d'en prévenir le

retour, il a clairement indiqué les funestes conséquences d'une nouvelle chute, et quand elles sont arrivées, on vient se plaindre, et demander des consolations à celui-là même qui a tout fait pour les empêcher. Comment encore conserver cette bonté dans les contradictions, les ingratitudes, et les sinistres interprétations données à une conduite inspirée seulement par les intentions les plus droites et le pur zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes? Souvent un pasteur éprouve la redoutable tentation de laisser à eux-mêmes ces malheureux, de s'isoler, d'endurcir son cœur contre sa paroisse, de l'abandonner à ses errements. Il lui semble que son âme se retire d'elle et qu'il n'y reste plus que comme matériellement pour accomplir ses fonctions. Il n'y a guère que par la considération des bontés de Dieu qui ne se lassent jamais, que l'on peut lutter contre cette malheureuse disposition. Loin de nous, pasteurs, l'esprit d'indifférence, cet affreux sentiment dont Bossuet a dit : « L'esprit d'indifférence est à proprement parler l'esprit de Caïn, celui qu'il témoignait quand il disait à Dieu : Suis-je donc le gardien de mon frère? » Je suis pasteur, rien de ce qui est dans ma paroisse ne m'est étranger, rien qui ne me touche profondément, surtout si elle se montre obstinément insensible à mes sentiments et à mes efforts. Des pères et mères selon la chair et le sang, voilà en ceci les modèles de celui qui l'est de sa paroisse selon l'âme et l'esprit.

Troisième vertu. — L'humilité. Le prêtre ne doit point répondre par l'orgueil et le mépris aux humiliations qui l'atteignent.

Je ne sais pas s'il est possible de se faire une juste idée, à notre époque, des conditions imposées au ministère, si l'on ne sent pas profondément combien l'humilité est nécessaire au prêtre. De nombreuses humiliations l'attendent. Sa vie en ceci lui paraît un mystère inexplicable; s'il détourne ses regards de l'Homme-Dieu et de ses plus fidèles serviteurs, il ne

comprendra pas non plus comment peuvent se trouver réunis dans sa personne l'infériorité, l'abaissement qu'impose l'humiliation, avec la grandeur du prêtre et l'autorité nécessaire au bien. Répétons-le, on ne saurait trop s'exercer à l'humilité : cette vertu est la vertu du prêtre à notre époque, et elle ne s'acquiert que par la patience dans les humiliations qui lui sont réservées. J'affirme donc que la disposition habituelle d'un pasteur doit être l'humilité.

Nos populations sont orgueilleuses. Ce qu'elles aiment le plus pour satisfaire leur orgueil, c'est d'humilier le prêtre : elles éprouvent une sorte de besoin de l'abaisser. En voici les raisons : sa position l'élève si haut au-dessus d'elles qu'il semble comme supérieur à l'humanité; le respect qu'on est obligé de lui porter au moins là où il y a encore un peu de foi blesse le haut sentiment qu'elles ont d'elles-mêmes. Elles jalousent aussi les avantages qu'il tient de la supériorité de son éducation et de sa position. Elles cherchent même à rabaisser sa valeur personnelle, celle qu'il tient de sa science, de son expérience et de ses vertus.

Ce qui ajoute pour le prêtre à l'amertume de cette épreuve, c'est que souvent il peut se dire qu'elle a sa source dans l'exercice du ministère qui lui est confié. De la part de certaines personnes, l'humiliation qui nous atteint est une vengeance qu'elles exercent : les coupables croient ainsi se relever de leur propre abaissement en l'infligeant à celui qui le leur impose le premier par devoir. C'est aussi une réponse à la condamnation portée par la conscience publique qui s'est mise du côté du pasteur; parfois de la part de ceux qui sont désintéressés, c'est une tentative pour connaître la vraie qualité de sa vertu, et s'il est vraiment le disciple de l'Évangile qu'il prêche. On veut expérimenter s'il saura se dominer, réprimer les impressions d'une âme blessée, et ne pas montrer qu'il ressent trop vivement les coups qui lui sont portés; et comme l'autorité sacerdotale est un pouvoir désarmé que l'on peut

mépriser, même insulter, sans qu'on éprouve de cette action rien de matériellement fâcheux, la malice humaine, quand il n'y aurait qu'elle, ne sait pas se priver de ce plaisir ; il n'est si petites gens qui ne le fassent. Il n'est pas d'hommes si timides qu'ils soient devant l'autorité qui a la force en main, qui ne se sentent disposés à employer le sarcasme, le mépris, en attendant la violence peut-être. Ce qui n'est rien se croit quelque chose pour l'humilier, ce qui est quelque chose se croit grand et fort pour le lui faire sentir. Chacun verse quelques gouttes dans la coupe des humiliations sans cesse portée à ses lèvres.

« De toutes les persécutions, dit l'abbé Perreyve (1), la persécution du mépris est la plus difficile à bien supporter. C'est en même temps la plus près de nous, et celle à laquelle nous sommes le moins préparés. Si nous sommes en général traités avec égard et délicatesse par les hommes éclairés, le peuple nous méprise ; pauvre peuple, c'est lui, lui que nous aimons. Or ce mépris du peuple est indignement entretenu, exploité par mille mensonges, mille calomnies, et par les vieux restes de voltairianisme qui est tombé des classes élevées aux dernières couches de la nation. Les nouvelles recrues du socialisme se joignent à eux pour adresser cette conspiration de mépris du prêtre. On nous insultera donc : le prêtre peut devenir cet être odieux et ridicule qui fait rire les enfants. Terrible flagellation contre laquelle je sens mon âme trop faible, quoi faire? Humilité, rougir devant Dieu pour avoir moins à rougir devant les hommes, abaisser le front devant lui jusqu'à terre pour mériter qu'il nous relève, boire cette eau amère du torrent pour mériter le secours de Dieu, accepter les soufflets, regarder le Christ au prétoire, se retremper dans l'humiliation. » Le disciple n'est pas au-dessus du maître. Puisez à ces scènes si étonnantes de la Passion où le Fils de Dieu reçoit des hommages dérisoires mêlés à d'immenses humiliations, et où il se donne

(1) V. sa vie par le P. Gratry, p. 183.

en ce moment à ses prêtres comme leur modèle le plus achevé. Il faut craindre aussi de s'arrêter trop au sentiment vrai que l'on a du peu de valeur des instruments, parfois infimes, dont Dieu se sert pour nous soumettre à cette épreuve.

Mais, dit-on, ce sont les hauteurs et les sublimités du sacerdoce qui sont humiliées en nous, et quel bien peut être possible à celui qui est ainsi avili ? Voilà ce qui nous trompe et où notre amour-propre nous séduit. Saint Paul a répondu : Que personne d'entre vous ne soit blâmé ou persécuté pour sa conduite coupable, mais s'il souffre parce qu'il est fidèle, qu'il s'en glorifie. Est-ce pour d'autres que pour nous que Notre-Seigneur a dit : « S'ils vous persécutent, s'ils disent du mal contre vous à cause de moi, soyez heureux ». Pour le prêtre édifiant, la calomnie n'est qu'une peine qu'il subit, personne ne croit vrai ce qu'on lui reproche, pas même ceux qui le disent. On le craint et l'on voudrait ôter à sa parole tout le poids et toute l'autorité qu'elle tient de sa vertu. L'humilité du prêtre, qui paraît dans les humiliations, est le remède destiné à opérer la guérison de l'orgueil de ce temps, et pour cela il faut qu'il soit la victime pure et innocente des plus injustes mépris. Il n'est rien de pareil pour l'obtenir ; l'orgueil, qui se montre en toutes personnes et en toutes choses, n'y pourra tenir : il ne peut être autrement vaincu et nous ne le réduirons qu'en supportant avec patience les coups qu'il nous porte. Rien de ce qui est essentiel à notre ministère n'en souffre, ni le droit de reprendre et d'exhorter, ni celui de commander en supérieur et avec autorité à ceux même qui nous auront abaissés. Que de prêtres, au contraire, ont perdu par le défaut de patience leur autorité morale ! On en a appelé de leur conduite à celle du Dieu humilié et anéanti, car voilà l'image de Notre-Seigneur que les peuples n'oublient pas et qu'ils veulent retrouver à l'occasion dans son ministre humilié à son tour comme l'Auteur de son sacerdoce qui, à cause de ses abaissements, a été exalté et est devenu le maître du monde.

« Éloignez, Seigneur, disait le même auteur cité plus haut (1), étouffez en nous cette tentation de combattre le mépris par le mépris. Ce sentiment cruel doit être inconnu du prêtre ; plutôt l'indignation qui frappe pour guérir, pendant que le mépris empoisonne et tue.

«... Ne pas s'irriter, pas de colère, pas de fierté, ne pas opposer injures à injures. Il en est qui sont hautains et violents contre les violents ; ils répondent aux menaces par des menaces, et à la persécution par une sorte de fanatisme plein des annonces des châtiments de Dieu, dits d'une manière qui fait horreur. Ne disons jamais : ces hommes sont indignes qu'on leur montre la vérité. Aucun homme ici-bas n'est inguérissable ; l'orgueil de telles opinions doit souverainement déplaire au cœur de Dieu. Répondre au mépris par une pureté de mœurs irréprochable, c'est une œuvre d'apologie et de charité ; faire beaucoup de bien aux hommes, on ne résiste pas à ce raisonnement et à la vraie vertu. » Si l'on ne prend le parti de l'humilité, combien on se prépare d'amertumes à soi-même ! Bientôt on entre en lutte par ses démarches, par sa parole, avec sa paroisse. On dénonce les fautes avec aigreur, en faisant ressortir surtout ce qui humilie ceux qui les ont commises ; on veut supprimer les abus par une action violente et qui ne souffre pas de délais : on se plaint amèrement d'être seul luttant contre le mal, on envenime les plaies en y versant le fiel de sa parole, on ajoute aux fautes l'éclat désastreux du scandale. Ainsi un pasteur devient d'abord l'ennemi de tous ceux qu'il attaque. Les autres, parce qu'ils le redoutent, se joignent aux premiers. Qui donc en effet n'a pas à craindre de tomber en quelques fautes, et s'il faut s'attendre à les voir traitées avec cette violence, c'est à en vouloir à l'avance à celui qui peut les rendre odieuses aux autres, et trop lourdes pour celui qui les a commises. Alors c'est la guerre d'un contre le plus grand nombre, toujours suivie de la défaite de celui qui,

(1) Page 193.

en s'engageant dans ces luttes, a méconnu le caractère de sa vocation.

En parlant du dévouement, de la bonté, de l'humilité, comme des trois vertus surtout nécessaires aux prêtres de paroisse, nous n'avons pas eu la prétention de traiter à fond ce sujet, ni de résumer comme en abrégé les vertus sacerdotales : notre but, c'est de rappeler au bon prêtre à quelles conditions il trouvera dans sa vocation la paix de l'âme et la satisfaction d'une bonne conscience. Nous avons voulu lui montrer le ressort intérieur de la vie de foi et de charité, et les dispositions habituelles qui le rendent capable de faire tout le bien qui se présente, et comment avec ces vertus les difficultés qu'il rencontre ne le prennent pas au dépourvu, parce qu'il sait toujours s'y conduire selon sa vocation, en prêtre et en vrai pasteur.

Sans leur pratique sérieuse, que devenir dans une paroisse ? La nouveauté y soutient d'abord le zèle, mais bientôt les oppositions, les ingratitudes découragent l'âme ; il n'y a que le dévouement, la patience, l'humilité qui puissent alors maintenir une pratique de vie sacerdotale. Sans elles, on s'isole : le cœur et l'amour-propre ont été blessés dans les œuvres extérieures. On accomplit sans édification les fonctions sacerdotales. Comme on ne s'y est pas préparé par le recueillement et l'étude, on n'y trouve point de consolation. Alors la vie est comme ballottée entre toutes sortes d'abus et d'écueils. Tantôt elle est comme celle du peuple, commune et abaissée aux choses vulgaires, tantôt l'esprit mondain la domine. Le prêtre alors devient la proie de toutes les passions qu'il peut se permettre sans manquer essentiellement aux devoirs du sacerdoce : il se dissipe, fréquente le monde, tombe dans l'oisiveté, et parfois dans les tristesses qu'il éprouve il est entraîné à des doutes sur sa vocation, tant il se sent déplacé dans cette position où d'autres trouvent la paix, des mérites, des consolations, des espérances de bonheur éternel !

L'abbé PERNOT.

FONDATION

D'UNE

ÉCOLE DE HAUTES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES

A LYON.

Mandement de S. E. le Cardinal de Bonald.

Honneur à l'église de Lyon ! Honneur au premier siége des Gaules ! Honneur à l'Éminent cardinal qui depuis tant d'années en rehausse l'éclat par ses vertus et par ses lumières ! La publication du mandement que nous allons reproduire est un acte d'une portée considérable. La ville de saint Irénée va voir refleurir les études et la science theologique. Des mesures ont été prises depuis longtemps : on a songé, ce qui était capital, à former des professeurs, et, outre ces forces toutes jeunes, on s'assurera le concours d'hommes éminents qui mettront au service de la nouvelle école leurs talents et leur renommée. Nous applaudissons de grand cœur à ce vaillant essai. La *Revue des sciences ecclésiastiques* n'a cessé, depuis sa fondation, d'insister sur la nécessité d'une réforme à laquelle l'avenir religieux de la France et de l'Europe est intimement lié. Qu'il nous soit permis de rappeler spécialement les articles publiés en 1860 et 1861 sur les *Institutions académiques dans leurs rapports avec l'éducation intellectuelle du clergé* [1]. Ils contiennent un ensemble de faits, de documents et de réflexions

(1) Décembre 1860, t. II, p. 480-506, et janvier 1861, t. III, p. 5-28. — Ces articles ont été aussi réunis en brochure, Paris et Arras, 1861.

qu'il ne sera pas inutile, peut-être, d'avoir sous les yeux, en ce moment où la question est plus que jamais à l'ordre du jour.

Voici le mandement de S. E. le cardinal-archevêque de Lyon.

« Louis-Jacques-Maurice DE BONALD, par la grâce, etc.

« AU CLERGÉ ET AUX FIDÈLES DE NOTRE DIOCÈSE

« *Salut et bénédiction en Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

« Dix-neuf ans se seront bientôt écoulés depuis le jour où les Évêques de la province lyonnaise, réunis en Concile, furent unanimes à émettre un vœu qui témoigne de leur dévouement à l'Église et de leur zèle pour l'honneur de son clergé. Ils s'exprimaient ainsi :

« Ayant considéré attentivement les besoins des temps où nous « sommes, les Evêques de cette province désirent ardemment de pou- « voir enfin conduire à une heureuse issue un projet qui depuis long- « temps est dans leur cœur. Ils veulent qu'au plus tôt et dès que la « possibilité leur en sera offerte, par des soins communs et par « l'union de toutes leurs forces, il soit érigé dans cette métro- « pole une École à laquelle seront envoyés, de chaque diocèse, des « jeunes gens d'élite, ayant déjà parcouru avec honneur le cercle ordi- « naire des études, et, ayant été jugés propres aux fonctions de l'en- « seignement, où ils puissent se livrer tout entiers à l'étude spéciale des « lettres humaines, afin qu'un jour ils se distinguent dans toute espèce « de science et ne restent au-dessous d'aucun des maîtres qui pourraient « venir d'ailleurs. Grâce à cette institution, il faudra peu de temps pour « que, avec le secours de Dieu, chaque école, chaque gymnase de la « province, soit dirigé par des hommes habiles dans les sciences di- « vines et humaines, et nourris d'une saine doctrine, auxquels la jeu- « nesse chrétienne pourra être confiée avec assurance. »

« Ce vœu, N. T. C. F., nous n'avons pas besoin de le dire, est aussi le nôtre; sanctionné par la haute approbation de Rome à qui ont été soumis les décrets du Concile de cette province, il nous est devenu encore plus cher, et s'il n'a pas tenu à nous de le réaliser jusqu'ici, nous

n'avons cessé de nourrir la pensée et l'espérance de doter un jour notre ville métropolitaine d'une institution d'où doivent jaillir tant de biens pour la société chrétienne, tant de ressources précieuses pour vos familles.

« L'Église, N. T. C. F., a toujours mis la science en honneur : la longue suite de ses docteurs est là pour le dire, et ce n'est que par une ingratitude infiniment douloureuse pour son cœur de mère, que les sociétés formées par elle semblent oublier trop souvent qu'elles doivent à ses leçons d'être sorties des ténèbres que sa lumière a dissipées. Ennemie de tous les excès, elle s'est montrée dans tous les âges aussi jalouse de protéger les droits de la raison contre l'ignorance de ceux qui oseraient les contester, que de défendre l'inviolabilité de sa foi contre les prétentions de l'orgueil qui refuserait d'en porter le joug. C'est que tous les dons qui viennent de Dieu, elle les respecte, et que la raison et la foi sont, à ses yeux, deux flambeaux qu'il a mis dans nos mains pour nous diriger et nous conduire. Le premier, plus vacillant et plus faible depuis que le péché est venu en altérer l'éclat, ne pouvait plus suffire au monde, lorsque le Fils de Dieu est descendu au milieu de nous, pour nous inonder des lumières qu'il puise éternellement dans le sein de son Père. Mais bien loin d'étouffer la raison, il l'a agrandie, lui a donné toute sa vigueur, en fournissant à ses investigations un point de départ sûr et infaillible dans les données immuables de la foi. Telle est la doctrine de l'Église.

« Si donc vous la voyez cette Église, par ses décisions irréformables, par ses lois souveraines, commander à la raison et l'assujettir, n'allez pas croire, N. T. C. F., que ce sont des entraves qu'elle lui donne pour s'opposer à l'essor de son génie.

« Non, non, elle lui laisse toute liberté dans le domaine illimité de la science purement humaine; mais dans celui de la révélation, elle lui montre le cercle tracé par le doigt de Dieu, et l'avertit qu'au delà de ces bornes, elle ne rencontrerait qu'un abîme où elle risquerait de périr en voulant, malgré sa faiblesse, en sonder les profondeurs.

« Sans nul doute, N. T. C. F., la mission directe qu'a reçue l'Église est de faire des saints beaucoup plus que des savants. Aussi la plupart

de ses prêtres dépensent leur vie laborieuse au milieu des travaux d'un zèle infatigable ou d'une charité incessante, courant après ceux qui s'égarent, soulageant ceux qui souffrent, répétant à l'enfance, sans se lasser jamais, les premiers éléments de la science du salut, *se faisant tout à tous*, comme l'apôtre saint Paul, pour les gagner tous à Jésus-Christ. C'est là le ministère ordinaire dans lequel se consument tant d'existences généreuses et dévouées. Mais à côté des apôtres qui s'immolent, l'Église a toujours eu ses docteurs qui enseignent, qui écrivent, qui dissertent, qui démontrent la vanité des attaques prétentieuses de la fausse science, ou la folie des blasphèmes de l'impiété.

« Or, ce ministère suppose de longues études, des travaux approfondis, des connaissances infiniment variées, et réclame dès lors des hommes spéciaux. Aujourd'hui plus que jamais, peut-être, la société chrétienne semble être en droit de demander à l'Eglise qu'elle lui donne ces hommes spéciaux. La science, en effet, aspire à devenir la reine du monde. Il n'est pas une branche des connaissances humaines où elle ne porte son regard scrutateur Les services qu'elle pourra rendre un jour à la cause de la vérité, si elle est modeste et prudente, sont incalculables; mais il est impossible de dire à quels funestes égarements elle nous entraînera, si elle se laisse emporter elle-même au souffle de l'orgueil. De quelle nécessité n'est-il donc pas que l'Église tienne sa place dans ce grand mouvement pour encourager, diriger et conduire les esprits dociles, comme pour opposer une barrière infranchissable aux envahissements de l'erreur?

« Pendant de longues années, N. T. C. F., cette Église n'a pu, dans notre France désolée, donner une part assez large à ce côté important de sa mission. Hélas! il lui fallait, avant tout, relever les ruines qu'avaient accumulées les malheurs des temps. Les vides qui avaient été faits dans les rangs de ses ministres devaient être comblés. Tant de nobles existences s'étaient éteintes dans les privations de l'exil ou dans les douleurs de la captivité! Les richesses dont nos pères l'avaient dotée dans des jours meilleurs, avaient passé dans d'autres mains. Que faire en présence de tant de ruines, et avec si peu de ressources?

« Cependant, vous l'avez vu, N. T. C. F., l'Église a trouvé dans

son cœur de mère assez de dévouement et de courage pour enfanter des prodiges du sein de sa pauvreté; mais elle gémit encore au souvenir de ces académies savantes qui ne sont plus, de ces bibliothèques formées par la patience des siècles qui sont devenues la proie des flammes, de ces corporations religieuses qui comptaient autant d'érudits que de membres, et dont elle ne conserve plus que quelques glorieux rejetons.

« Le moment nous semble donc venu, N. T. C. F., de nous mettre à l'œuvre. De toutes parts s'élèvent des voix amies qui nous sollicitent et nous pressent; nous nous rendrons à ces invitations si conformes aux besoins de l'Église et aux désirs du clergé, nous rappelant surtout cette parole que, dès le premier jour, Jésus-Christ a dite à ses Apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations.... Apprenez-leur à garder fidè- « lement tout ce que vous avez appris de moi. Je ne cesserai un seul « jour d'être avec vous, jusqu'à la consommation des siècles. » (Math., XXVIII, 19, 20.)

« Aussi, N. T. C. F., nous le dirons bien haut, notre vœu le plus profond, le plus cher, c'est que, dans notre si belle France, plusieurs créations semblables à celle que nous avons en vue, préparent à nos familles, dans les rangs du clergé, des maîtres qui se trouvent à la hauteur des exigences de notre siècle; de telle sorte que nous possédions plusieurs centres d'action où les Évêques puissent rencontrer abondamment tout ce que réclame la portion la plus studieuse de leur clergé.

« Pour nous, placé par la miséricorde divine à la tête de cette antique métropole, où les traditions de foi et de science, léguées par notre glorieux Père saint Irénée, ont toujours été gardées si fidèlement, nous nous reprocherions d'ajourner davantage la réalisation du vœu que les Évêques de cette province émettaient, il y a près de vingt ans, avec autant d'unanimité que de généreuse ardeur; et, laissez-nous le dire, si Dieu, ainsi que nous en avons l'espérance, daigne donner ce couronnement à notre épiscopat, nous l'en bénirons comme d'une faveur qui sera la joie de nos dernières années.

« Nous venons donc, N. T. C. F., vous annoncer la création prochaine d'une école destinée à recevoir les jeunes ecclésiastiques qui

désirent agrandir leurs connaissances et se fortifier par des études spéciales soit dans la théologie et le droit canonique, soit dans les lettres et les sciences humaines ; et cette école, nous désirons pouvoir l'ouvrir assez tôt pour être en état de réaliser les vues du Concile qui s'approche, si, comme nous avons tout lieu de le croire, la docte assemblée juge à propos d'indiquer aux Évêques la marche qu'ils auront à suivre dans l'enseignement du clergé.

« Nous ne nous dissimulons pas, N. T. C. F , les difficultés que nous allons rencontrer sur notre chemin. Nous les avons envisagées en face ; aucune d'elles ne nous effraye.

« Pour les professeurs, déjà nous nous sommes efforcés de les préparer, après les avoir choisis parmi ceux de nos jeunes prêtres dans lesquels nous avons discerné plus de goût pour l'étude, plus d'aptitude pour l'enseignement, plus de dévouement et d'intelligence. Les uns ont été envoyés par nous à Rome, pour qu'ils allassent puiser à la source la plus pure et la plus féconde, des doctrines plus sûres et plus étendues, et ils sont revenus au milieu de nous, après des examens soutenus avec honneur au Collége Romain, et couronnés par la collation du grade de docteur ; les autres ont été agrandir et compléter leurs connaissances dans les sciences ou dans les lettres par des études qu'ils ont faites avec succès à Paris, dans l'école supérieure des Carmes, et nous sommes heureux de trouver ici l'occasion de payer le tribut de notre gratitude à cette école, qui nous a rendu d'importants services. Ce que nous avons fait, nous le continuerons avec empressement, jusqu'à ce que notre corps professoral puisse suffire à la tâche que nous voulons lui confier ; mais, en attendant, nous le savons, des hommes spéciaux, aussi distingués par leur science que par leur foi, nous prêteront volontiers leur concours, heureux de nous aider dans une entreprise qui doit honorer tout ensemble et l'Eglise et la France.

« Pour le local où nous voulons établir la nouvelle école, il ne laisse rien à désirer. La colline des Chartreux, sur laquelle se trouve située la si belle habitation que nous devons à la munificence de notre illustre prédécesseur le cardinal Fesch, nous offre, par son site pittoresque, par sa vue ravissante, par sa proximité du centre de la cité, des avantages que l'on trouverait difficilement ailleurs.

« L'image bénie de celle que les Lyonnais appellent avec tant d'amour leur mère et leur protectrice, du haut de sa montagne de Fourvières semble couvrir de son ombre tutélaire la colline des Chartreux. Et, enfin, nous devons le proclamer bien haut, l'institution que nous avons en vue a été l'objet de la pensée constante de l'éminent prince de l'Église que nous venons de nommer, et il nous est doux de croire qu'en réalisant le rêve de sa vie, nous le réjouirons dans sa tombe, ou plutôt que du haut du ciel il nous enverra le précieux secours de son crédit auprès de Dieu.

« Mais, N. T. C. F., les bâtiments dont nous pourrions disposer ne sauraient suffire à l'œuvre que nous avons en vue. Ils sont occupés déjà, ou par des missionnaires dont vous avez tant de fois admiré le zèle lorsqu'ils évangélisaient vos cités et vos campagnes, ou par les professeurs d'une institution de jeunes gens dont nous apprécions avec vous les utiles services. Il nous faut donc songer à des constructions nouvelles, dans le désir qui nous presse de doter cette métropole d'une école digne d'elle, digne aussi du but que nous devons nous efforcer d'atteindre. C'est là, sans doute, une difficulté sérieuse; mais ici encore l'espérance nous encourage plus que la crainte ne pourrait nous arrêter. Nous savons, en effet, que nous ne serons pas laissés à nous-mêmes pour une entreprise qui intéresse à un si haut degré et la science et la foi.

« Nosseigneurs les Évêques de cette province, nous en avons l'assurance, nous viendront en aide, car c'est leur pensée aussi bien que la nôtre que nous nous proposons de réaliser. Avant d'annoncer notre projet, nous avons eu le soin de le leur faire connaître, et tous y ont applaudi avec un sympathique empressement. D'autres évêques, nous ne pourrions en douter, seront heureux d'encourager nos efforts en nous prêtant un utile concours. Les prêtres de ce diocèse, dont nous avons appris à connaître la générosité, s'empresseront, malgré leur pauvreté, d'apporter une pierre qui entrera dans l'édifice. Tous ceux de nos pieux diocésains qui se préoccupent avec nous de l'avenir de la France, et dans les mains desquels le Ciel a déposé de la fortune, croiront ne pouvoir faire un meilleur usage de cette fortune qu'en nous aidant à asseoir sur une base large et solide la nouvelle institution.

« Déjà un don de cinquante mille francs nous a été légué dans ce but : il nous vient d'un jeune homme du monde qui, avant de rendre le dernier soupir, a voulu donner à l'Église et à notre diocèse un témoignage de son religieux amour en détachant de son riche patrimoine cette somme considérable, laquelle sera bientôt mise à notre disposition. Cet exemple, nous en avons la douce espérance, aura des imitateurs. Car, si dans notre beau diocèse aucune misère corporelle ne reste sans rencontrer une main qui la soulage, beaucoup voudront venir au secours de tant d'intelligences, qui pour vivre ont besoin de vérité, et dès lors, de maîtres habiles qui sachent les en nourrir. Enfin, le gouvernement, de son côté, nous en avons le ferme espoir, sourira à nos efforts. L'œuvre que nous vous annonçons ne doit-elle pas tourner à l'honneur de la France, en lui préparant un clergé encore plus digne d'elle et de toute son histoire?

« A ces causes :

« Le saint nom de Dieu invoqué, nous avons arrêté et arrêtons ce qui suit :

« Article 1er. — Un comité spécial, créé par nous, est chargé de concentrer les fonds, de veiller à leur sûreté et d'en constater le fidèle emploi. Nous nous en réservons la présidence. Il se compose de : MM. Desgeorges, supérieur de la maison des Chartreux, vice-président; Devienne, chanoine titulaire de la primatiale; Guérin, banquier de notre ville, trésorier du comité; Chaumont, curé de Saint-Polycarpe; De Prandière, maire du 2e arrondissement; Hyvrier, supérieur de l'institution des jeunes gens, aux Chartreux; De la Perrière, avocat; Mertey, curé de Saint-Bonaventure.

« Article 2. — Des listes de souscription seront dressées. Toutes les offrandes seront envoyées directement à M. Guérin, rue Puits-Gaillot, ou à notre secrétariat par MM. les curés, pour être remises à M. le trésorier du comité.

« Et sera notre présent mandement lu et publié, le dimanche qui suivra sa réception, dans toutes les églises paroissiales et dans toutes les chapelles et communautés de notre diocèse.

« Donné à Lyon, sous notre seing, le sceau de nos armes et le contre-

seing de notre pro-secrétaire, le 29 juin 1869, fête des saints apôtres Pierre et Paul.

« † L.-J.-M., Card. DE BONALD,
« *Archevêque de Lyon.*
« Par mandement :
« BRUN, *pro-secrétaire.* »

QUESTION CANONIQUE.

—

Un curé qui bine le dimanche, peut-il, après avoir célébré une première messe pro populo, *faire servir la seconde à acquitter une messe de fondation dont il reçoit l'honoraire ?*

Les décisions citées dans le précédent numéro de la *Revue* ne laissent aucun doute sur ce point de discipline : il est absolument défendu au prêtre qui bine de recevoir sous une forme quelconque une rétribution pour la seconde messe.

Il est manifeste que le but de la loi est d'empêcher que le binage ne devienne un moyen de satisfaire la cupidité. Or, la loi ne serait-elle pas éludée, si le prêtre qui bine pouvait par sa seconde messe acquitter une fondation, ou appliquer pour les âmes du purgatoire, la messe hebdomadaire qui, en beaucoup d'endroits, se célèbre en suite des aumônes fournies par les fidèles?

Du reste, qu'on le sache bien, toutes les lois de l'Église relatives à l'honoraire des messes, regardent les messes *de fondation* aussi bien que les autres, lorsque celles-là ne sont pas inhérentes à quelque bénéfice ou à quelque chapellenie. Supposons, par exemple, un legs de messes que l'évêque ou les administrateurs distribuent sous forme de messes manuelles : les prêtres auxquels on confie la célé-

bration de ces messes peuvent-ils les faire dire par d'autres prêtres avec la rétribution d'usage, ou doivent-ils transmettre à ces prêtres l'intégralité de la rétribution qu'ils reçoivent, sans en retenir la plus petite partie? Cette question, qui n'avait jamais été décidée, vient d'être résolue *affirmativement* par la sainte Congrégation du Concile, sur la demande d'un évêque d'Allemagne.

Voici les termes de la demande :

« In archidiœcesi permultæ existunt fundationes missarum pro « quibus certa stipendia ordinario majora constituta sunt. Hæ missæ « beneficio non inhærent, sed tum ab ordinario, tum a fundatoribus, « vel provisoribus ecclesiarum, certis sacerdotibus persolvendæ as- « signantur. Haud raro evenit ut ii quibus hæ missæ modo prædicto « assignatæ sunt, impediantur quominus ipsi easdem persolvant, « tum propter exequias habendas, tum propter stipendia manualia, « quæ a fidelibus oblata, attentis circumstantiis peculiaribus, rejici « non posssunt, vel alias ob causas legitime excusantes... Quæritur « utrum sacerdotes supranominati, si legitime impediti fuerint quo- « minus missas modo supra exposito sibi assignatas ipsi celebrent, « celebrationem harum missarum alteri sacerdoti sic tradere debeant, « ut totum stipendium, fundatione constitutum, pro celebratione « missarum solvendum sit ; an potius sufficiat ordinarium, ita ut quæ « supersunt, a sacerdotibus, quibus hæ missæ assignatæ sunt, tuta « conscientia retineri possint? »

La sainte Congrégation a répondu :

« Juxta exposita, solvendum esse integrum stipendium » (die 18 julii 1868).

Comme l'archevêque insistait pour qu'il lui fût permis d'accorder quelques dispenses, dans les cas où il croirait qu'elles seraient opportunes, la sainte Congrégation a répondu :

« Quoad expetitas facultates non expedire » (eod. die).

H. Girard.

LE JUBILÉ DU CONCILE.

RÉPONSES A DIVERSES QUESTIONS.

Le souverain Pontife Pie IX a voulu que le présent Jubilé fût offert dans des conditions véritablement exceptionnelles. Ainsi : 1° ce Jubilé reste ouvert pendant toute la durée du Concile; les ordinaires peuvent fixer une époque comme plus convenable, déterminer certains exercices ou certaines prédications qui auront lieu dans les églises, mais les fidèles n'en conservent pas moins la faculté de profiter de tout le temps que leur accorde le souverain Pontife.

2° On peut, en réitirant les œuvres, gagner plusieurs fois cette grande faveur spirituelle. Mais il est à remarquer que les facultés extraordinaires accordées aux confesseurs ne le sont que pour une seule fois à l'égard de chaque fidèle, et ne le sont aussi que pour ceux qui veulent gagner l'indulgence et remplir pour cela les conditions voulues.

3° Les jours de jeûne prescrits comme condition peuvent être distribués en différentes semaines. Par exemple, on pourra jeûner le mercredi 22 septembre, le vendredi 1er octobre et le samedi 9 octobre, ou bien intervertir l'ordre des trois jours et commencer par un vendredi ou un samedi pour finir par le mercredi. Mais on ne pourrait point placer le jeûne à d'autres jours de la semaine. Les lettres apostoliques disent expressément : « Qui .... tribus diebus, etiam non continuis, *nempe quarta et sexta feria et sabbato jejunaverint.* »

4° Les jeûnes prescrits par l'Église, et ceux auxquels on serait tenu à un autre titre, ne peuvent compter pour l'indulgence du Jubilé, à moins que l'on n'ait obtenu un indult spécial du Saint-Siége. Sa Sainteté a daigné accorder cet indult à tous les fidèles pour le temps du Carême,

en sorte qu'on pourra en même temps satisfaire à l'obligation du jeûne quadragésimal et accomplir le jeûne du Jubilé.

5° Quant à la nature de ce jeûne, et à la manière de s'en acquitter, il faut s'en tenir aux lois communes en vigueur dans le pays où l'on se trouve. On ne pourrait profiter des dispenses accordées pour les autres jeûnes, à moins que le Saint-Siége n'eût permis explicitement cette dérogation. Si donc on place en Carême le jeûne du Jubilé, l'usage des œufs sera interdit aussi bien au repas principal qu'à la collation. En sera-t-il de même pour le beurre, le fromage et le laitage? Dans nos contrées, au moins dans le Nord de la France et en Belgique, nous ne le croyons pas. Car depuis longtemps, l'usage du beurre et du laitage est autorisé par la coutume. Ce n'est pas en vertu d'un indult, ni d'une dispense que l'on en use, et la réponse de la S. Pénitencerie citée ci-dessous n'est point applicable en cette circonstance. Le jeûne prescrit pour le Jubilé, c'est le jeûne tel qu'il s'observe dans la contrée, sans aucune dérogation. En vertu de ce même principe, nous croyons que les œufs sont partout permis au repas principal, quand le jeûne du Jubilé se fait en dehors du Carême, attendu que la loi commune de l'Eglise ne prohibe point cet aliment aux jours de jeûne ordinaires. Les œufs et le laitage ne seraient interdits en dehors du Carême que là où une coutume spéciale, plus rigoureuse que le droit commun de l'Eglise, étendrait cette abstinence stricte à tous les jours de jeûne indistinctement (1).

Ces observations en réponse à diverses questions qui nous ont été adressées, s'appuient tant sur le texte des Lettres apostoliques du 11 avril, que sur les décrets suivants dont nous donnons le texte d'après les *Acta S. Sedis*. H. GIRARD.

I. — *Décisions de la S. Pénitencerie* (11 juin 1869).

1. An inter facultates pro jubilæo concessas contineatur facultas absolvendi pœnitentes ab hæresi?

R. *Affirmative, abjuratis prius et retractatis erroribus prout de jure.*

(1) Voyez le *Traité canonique et pratique du Jubilé*, par M. Loiseaux, page 274 et suiv.

2. An tempore jubilæi ille qui vi jubilæi ejusdem fuerit a censuris et a casibus reservatis absolutus, si iterum incidat in casus et censuras reservatas, possit secunda vice absolvi peragens iterum opera injuncta?

R. *Negative.*

3. An ille qui lucratus jam fuerit prima vice indulgentiam jubilæi, possit eam iterum lucrari si repetat opera injuncta?

R. *Affirmative.*

4. An confessarii uti possint facultatibus extraordinariis erga eum qui petat quidem absolvi et dispensari, quique tamen voluntatem non habeat peragendi opera injuncta et lucrandi jubilæum?

R. *Negative.*

II. — *Décisions de la S. C. des Indulgences* (10 juillet 1869).

1. Inconcussi juris est, operibus alias præceptis satisfieri non posse obligationi de operibus injunctis ad acquirendas indulgentias, nisi aliud constet expresse de mente concedentis; nihilominus pro hoc jubilæo oritur dubium, quia in Litteris apostolicis legitur : « Præter consueta quatuor anni tempora, tribus diebus etiam non continuis, nempe quarta et sexta feria, et sabbato jejunaverint. » Quæritur an standum sit regulæ generali, ita ut ad effectum lucrandi indulgentiam omnes dies jejunii ad quod quisque tenetur, vel dies jejunii quatuor anni temporum duntaxat excludantur?

R. *Affirmative ad primam partem; negative ad secundam.*

2. An jejunia quatuor anni temporum, attenta voce illa *præter*, ultra tria jejunia pro jubilæo expresse præscripta habenda sint uti opus injunctum ad indulgentiam acquirendam?

R. *Negative.*

3. An iis, qui aut voto, aut præcepto, uti sunt Franciscales, aut quocumque alio titulo tenentur toto anni tempore jejunare aliquo die ex diebus præscriptis pro jubilæo, sufficiagetur tale jujunium ad lucrandam indulgentiam?

R. *Affirmative.*

4. Cum religiosi S. Francisci teneantur jejunare a secunda die novembris usque ad Nativitatem Domini, quæritur utrum hoc decurrente tempore ipsi possint unico jejunio tribus præscriptis diebus facto, satisfacere duplici obligationi tum præcepti, tum jubilæi?

R. *Permittitur ex speciali Sanctitatis Suæ indulto, dummodo esurialibus tantum cibis pro dictis tribus jubilæi jejuniis utantur, quamvis*

fortasse ab usu ciborum esurialium dispensationem pro dicta quadragesima obtinuerint.

5. An idem dicendum sit pro quadragesima Ecclesiæ etiam quoad Christifideles?

R. *Permittitur ex speciali Sanctitatis Suæ indulto, ut in responsione ad quartum dubium, et cum eadem conditione in ea apposita.*

6. Utrum jejunia pro jubilæo præscripta debeant esse jejunia stricte sumpta, etiam quoad qualitatem ciborum, sicuti ea quæ ex Ecclesiæ præcepto adimplenda sunt, quin tamen quis uti possit indultis, si quæ pro jejuniis Ecclesiæ obtenta fuerint?

R. *Affirmative, nisi aliquod speciale indultum, in quo etiam de jubilæi jejunio expressa mentio fiat, obtineatur.*

7. Si quis indultum vescendi carnibus etiam pro jejuniis jubilæi consequatur, teneturne lege de non permiscendis epulis, nempe carnibus cum piscibus?

R. *Affirmative.*

8. An ii qui ad statutam ætatem pro jejunii obligatione nondum pervenerint, nec non operarii, aliique, qui ob legitimam causam ad jejunia ab Ecclesia præcepta non tenentur, debeant jejunare, ut indulgentiam jubilæi lucrentur?

R. *Affirmative. Quod si judicio confessarii id præstare nequiverint, confessarius ipse poterit jejunium in alia pia opera commutare.*

9. In Litteris apostolicis legitur *tribus diebus etiam non continuis.* Quæritur an in hoc jubilæo, ob dicta verba, singuli dies jejunii in diversas hebdomadas dividi possint?

R. *In hoc jubilæo affirmative.*

10. Attenta clausula *hac vice tantum*, quæritur an qui in censuras et casus reservatos inciderit, una tantum vice absolvi possit, prout edixit Bened. XIV in Const. *Inter graviores*, vel potius in hoc jubilæo toties quoties in censuras et casus reservatos incurrerit, absolvi possit?

R. *Affirmative ad primam partem. Negative ad secundam.*

11. An qui privilegio Bullæ Cruciatæ gaudet, hoc tantum titulo, sine alia causa, in jejuniis jubilæi carnibus vesci possit?

12. An saltem vesci valeat ovis et lacticiniis?

R. Ad 11 et 12. *Permittitur ex speciali Sanctitatis Suæ indulto, ut ii qui privilegio Bullæ Cruciatæ legitime fruuntur, tantum ovis et lacticiniis in jejuniis pro hoc jubilæo præscriptis uti possint, servata in cæteris jejunii ecclesiastici forma.*

DÉCRET DE LA S. C. DES RITES

AU SUJET DE LA MESSE ET DE L'ORAISON DU SAINT-ESPRIT

Prescrites pendant le temps du Jubilé.

DECRETUM.

De missa Spiritus sancti, quam SS. D. N. Pius papa IX litteris apostolicis in forma brevis datis die 11 aprilis 1869 omnibus Ecclesiis capitularibus et conventualibus Urbis et Orbis præter consuetam conventualem celebrandam qualibet feria V injunxit, et de collecta de eodem Spiritu sancto in missis quotidie addenda, sequentia dubia S. R. C. exhibita fuerunt.

I. An prædicta missa votiva de Spiritu sancto debeat esse cantata vel lecta?

II. An huic missæ addi debeat *Gloria* et *Credo?*

III. An hæc missa omittenda sit in octavis privilegiatis Paschatis et Epiphaniæ, itemque Nativitatis et Corporis Christi, præsertim si est lecta?

IV. Qua hora hæc missa celebrari debeat?

V. An in hac missa una oratio vel plures ut in missis votivis dici debeant?

VI. An sit onus impositum canonicis, vel potius ecclesiæ?

VII. In ecclesiis præsertim sanctimonialium, in quibus attentis temporum circumstantiis una missa vix potest celebrari, quid fieri debeat? quænam omittenda?

VIII. An collecta de Spiritu sancto debeat omitti in diebus primæ et secundæ classis?

Hæc autem dubia cum subscriptus secretarius retulisset in ordinariis S. R. C. coetibus subsignata die ad Vaticanum habitis, EE. ac RR. PP. sacris tuendis ritibus præpositi, audito prius voto alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris scripto exarato typisque evulgato, rescribendum censuerunt :

Ad I. *In omnibus cathedralibus et in collegiatis ubi quotidie canitur missa conventualis, cantari debet etiam missa de Spiritu sancto : in aliis ecclesiis in brevi apostolico designatis, hæc missa debet legi vel cani prout legitur vel canitur missa conventualis.*

Ad II. *In casu tam in missa cum cantu quam in missa sine cantu addantur* Gloria *et* Credo.

Ad III. *Standum est præscriptioni brevis, ideoque singulis feriis V in quibus non occurrit duplex primæ vel secundæ classis, est celebranda, etiamsi celebretur festa.*

Ad IV. *Cantetur, aut legatur post Nonam, et etiam post omnes missas a rubricis eadem die præscriptas.*

Ad V. *In casu dici debet una tantum oratio tam in missa cum cantu, quam in missa sine cantu.*

Ad VI. *Est omnis ecclesiæ, et haberi debet ut pars servitii choralis.*

Ad VII. *Moniales non comprehendi.*

Ad VIII. *Negative et in festis primæ classis dici debet sub unica conclusione ; in festis vero secundæ classis cum propria conclusione.*

Atque ita rescripserunt. Die 5 julii 1869.

Facta autem per suum infrascriptum secretarium de præmissis SS. D. N. Pio Papæ IX relatione, Sanctitas Sua S. C. responsa approbavit, confirmavit, ac servari mandavit. Die 8 iisdem mense et anno.

Loco ✠ signi

C. Episc. Portuen. et S. Rufinæ,
Card. Patrizi S. R. C. præfectus.
D. Bartolini secretarius.

Ces décisions, que nous extrayons du dernier numéro des *Acta* sont suivies du *Votum* qui a dicté ces réponses. Il est trop long de rapporter en entier ce document. Le huitième doute, d'ailleurs, est le

seul qui ait une application générale. La S. C. décide que l'oraison du Saint-Esprit, prescrite à toutes les messes pendant la durée du jubilé, ne doit jamais être omise, même aux fêtes doubles de première classe : il y a seulement cette différence, qu'aux doubles de première classe, s'il n'y a qu'une seule oraison, on ajoute celle du Saint-Esprit sous la même conclusion.

La réponse de la S. C. ne fait pas, dans cette disposition, une exception aux règles ordinaires ; car, si nous examinons les décrets antérieurs, nous devons diviser les oraisons prescrites en deux classes, à savoir celles qui sont commandées pour une cause grave, et celles que les supérieurs prescrivent pour un motif qui n'a pas la même importance exceptionnelle. Les décisions relatives au point qui nous occupe sont les suivantes :

1er Décret. *Question.* « An oratio *Deus refugium nostrum*, quando S. C. eam pro re gravi dicendam jubet, dicenda sit etiam in festis « primæ classis ? » *Réponse.* « Non esse dicendam » (décret du 7 août 1627, n° 707, q 4).

2e Décret. *Question.* « Cum in festis duplicibus primæ classis non « possit cantari missa solemnis votiva, etiam ad invocandum Spiritum « sanctum pro felici successu comitiorum generalium, vel capituli ; « quæritur, an tunc addi possit collecta de Spiritu sancto sub unica « conclusione ? » *Réponse.* « Affirmative » (décret du 27 mars 1773, n° 4361, q. 7).

3e Décret. *Question.* « Utrum oratio præcepta a superiore neces- « sitatis publicæ tempore locum habeat in diebus primæ et secundæ « classis ? An prædicta oratio dici debeat sub distincta conclusione ? » « *Réponse.* « Si oratio præcepta sit pro re gravi, dicenda erit in du- « plicibus primæ classis sub unica conclusione ; et in duplicibus se- « cundæ classis sub sua conclusione, si non sit pro re gravi omittenda « in duplicibus primæ classis, in duplicibus vero secundæ classis ar- « bitrio sacerdotis » (décret du 7 sept. 1816, n° 4626, q. 22 et 23).

4e Décret. *Question.* « An in duplicibus primæ et secundæ classis « recitanda sit collecta a majoribus imperata ? » *Réponse.* « Negative « in duplicibus primæ classis, et alias responsum fuit. Quoad duplicia

« vero secundæ classis poterit ad libitum celebrantis legi vel omitti « collecta imperata in missis privatis tantum ; in conventuali et solemni « omittenda » (décret du 15 mai 1819, n° 4560, q. 2).

5° Décret. *Question.* « Gavantus dicit S. R. C. die 7 augusti 1627 « decrevisse orationem præscriptam a superiore pro publica causa « regulariter omittendam esse in festis primæ classis : idem auctor « affirmat communiorem usum insigniorum ecclesiarum Urbis esse ut « neque dicatur hujusmodi oratio in missis privatis, nedum in solemni « in festis secundæ classis. Aliunde citatur sequens decretum ad « Episcopum Tuden. In Hispania 7 septembris 1816 : Si oratio præ- « cepta sit pro re gravi, dicenda erit in duplici primæ classis, in du- « plici vero secundæ classis arbitrio sacerdotis. Inde animi fiunt anci- « pites, cum præsertim superior non soleat præcipere orationem nisi « pro re gravi. » *Réponse.* « Detur decretum regni Hispaniarum, die « 15 maii 1819, nimirum : Negative in duplicibus primæ classis, ut « alias responsum fuit : quoad duplicia vero secundæ classis ad libitum « celebrantis legi vel omitti poterit collecta imperata in missis privatis « tantum, in conventuali et solemni omittenda » (décret du 23 mai 1835, n° 4746, q. 1).

6° Décret. *Question.* « Collecta pro re gravi imperata potestne « dici in duplicibus primæ classis, et in missis quæ unicam orationem « admittunt ? Et quatenus affirmative ad utrumque, estne dicenda sub « unica conclusione ? » *Réponse.* « Negative in omnibus, et detur de- « cretum in una Namurcen. diei 23 maii 1835, ad Dubium I » (décret du 16 avril 1853, n° 5183, q. 15).

Quatre de ces décisions, comme nous le voyons, excluent l'oraison commandée aux fêtes doubles de première classe et aux messes conventuelles et solennelles des fêtes doubles de seconde classe. A ces dernières elle est facultative aux messes privées. Cependant un décret permet de dire l'oraison du Saint-Esprit, même aux fêtes doubles de première classe, pour attirer les lumières de l'Esprit-Saint sur le chapitre général d'un ordre religieux, en ayant soin toutefois de ne pas la dire sous une conclusion spéciale. Un autre décret postérieur, à savoir le troisième, déclare que si l'oraison est prescrite pour une cause

grave, elle doit se dire à toutes les messes ; aux fêtes doubles de première classe, elle se dit sous une même conclusion avec l'oraison du jour, s'il n'y a pas une seconde oraison prescrite par la rubrique, et aux fêtes doubles de seconde classe, elle se dit sous une conclusion spéciale. Plusieurs rubricistes ont pensé que dans les décrets subséquents, la S. C. avait cru devoir revenir sur cette décision ; mais il est plus vrai de dire que les décrets du 15 mai 1819, du 23 mai 1835 et du 16 avril 1853 se rapportent à des circonstances où le motif n'est pas suffisamment grave pour que l'oraison soit prescrite même aux fêtes doubles de première classe. La cause est toujours grave, il est vrai, comme il est observé dans l'exposé du doute qui a provoqué le cinquième décret ; mais elle l'est plus ou moins, et il résulte de là deux espèces d'oraisons prescrites par les supérieurs : à savoir les oraisons prescrites pour une cause particulièrement grave, et les oraisons commandées pour une cause qui n'a pas ce caractère. Généralement ces causes sont graves en elles mêmes, mais elles ne le sont pas toujours assez pour qu'il y ait lieu de prescrire des oraisons à toutes les messes sans exception. Le principe paraît incontestable ; toute la difficulté est dans son application. Ici l'on doit suivre les principes ordinaires, et l'on est en droit, ce semble, de dire que toute oraison commandée devra être omise aux fêtes doubles de première classe, aux messes conventuelles et solennelles des fêtes doubles de seconde classe, et sera facultative aux messes privées des fêtes doubles de seconde classe, si la cause n'a pas été déclarée grave par les supérieurs, à l'effet de prescrire l'oraison à toutes les messes sans exception.

Cette prescription existe pour l'oraison du Saint Esprit. En donnant cette réponse la S. C. montre suffisamment qu'elle fait la distinction ci-dessus indiquée. Cela posé, il serait surprenant qu'ayant fait dire l'oraison du Saint-Esprit à toutes les messes quand il s'agit seulement d'un chapitre général de religieux, elle ne le fasse pas dans les circonstances présentes.

Ces réflexions sont celles de l'auteur du *Votum*. Il ajoute que telle est la pratique.

Ici, deux questions se présentent. 1° L'oraison prescrite est-elle

l'oraison de la messe votive du Saint-Esprit, *Deus qui corda fidelium*, ou bien l'oraison pour demander la grâce de l'Esprit saint, et qui commence par ces mots : *Deus cui omne cor patet?* 2° S'il faut dire la première, devra-t-on y suppléer par la seconde, lorsque la première est prescrite par la rubrique?

La première question est ainsi résolue par le rédacteur des *Acta* : « Scimus, dit-il, moveri a nonnullis et alterum dubium, videlicet : An « oratio de Spiritu sancto sit illa prima, id est quæ reperitur inserta « in Missa de Spiritu sancto, an vero secunda, quæ eidem missæ in « missali romano adjicitur. Testari nos possumus Romæ procul omni « dubio primam recitari : eam scilicet, quæ inserta est in missa de « Spiritu sancto, non vero eam quæ adjicitur. »

Nous ne pensons pas qu'il y ait obligation de dire une autre oraison aux messes où la rubrique prescrit l'oraison *Deus qui corda fidelium*. Il faut, à la vérité, dire l'oraison pour l'église et l'oraison pour le Pape toutes les fois que la rubrique prescrit de réciter l'une ou l'autre au choix, et que l'une d'entre elles est d'autre part commandée par le supérieur. Mais ici le cas n'est pas le même. Il n'y a pas d'option laissée au célébrant : la rubrique prescrit d'une manière déterminée l'oraison de *Spiritu sancto*, et cette même oraison aussi est commandée par le supérieur. Il nous semble que dans cette occurrence on satisfait par une seule oraison au double précepte.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

Le Concile œcuménique, petit traité théologique adressé aux gens du monde, par M. l'abbé J.-B. JAUGEY, docteur en théologie. 1 vol. in-12, 283 pages. Paris, V. Palmé, éditeur.

A qui voudrait contester la vitalité de l'Église, un seul mot devrait être dit: *Expliquez donc la prodigieuse quantité de livres qui se produisent depuis l'annonce du futur Concile!* Depuis un an environ la presse est tellement féconde sur ce sujet, qu'il est matériellement impossible au bibliographe d'analyser comme il conviendrait les ouvrages ayant pour but soit d'exalter, soit de déprimer le Concile général du Vatican. Un tel mouvement des esprits n'accuse certes pas l'absence de vitalité dans l'Église de Dieu.

Parmi ces nombreux ouvrages qui ont déjà été publiés sur le Concile, je signale à mes lecteurs le livre de M. l'abbé Jaugey, lequel, sous un titre modeste, renferme une profonde doctrine et une vaste érudition. Pour en faire l'éloge, il me suffira de dire que M. Henri de Riancey a voulu employer sa plume à écrire l'introduction, qu'il termine par ces mots : *Ce livre est un livre de foi et de science.* Je ne suis pas de ceux qui refusent aux laïques toute ingérence dans les matières théologiques. Mgr Parisis estimait au contraire, et Sa Sainteté le Pape Pie IX enseigne sans détour que, moyennant des études et une préparation convenables, les laïques peuvent avec beaucoup de fruit se mêler par la plume et par la parole aux discussions religieuses. Les écrivains laïques de l'*Univers*, du *Monde*, de l'*Union* et de plusieurs autres feuilles catholiques, ne donnent-ils pas raison chaque jour à Mgr Parisis et à Pie IX?

J'accepte donc un suffrage aussi honorable, et j'ajoute qu'il n'est

point exagéré. Existe-t-il en effet une seule question tant soit peu importante relativement au Concile, qui ne se trouve éclaircie dans le travail de M. Jaugey? Nature des Conciles, conditions qu'ils doivent remplir, personnages qui en font partie, matières qui s'y peuvent traiter, autorité suprême de ces assemblées, enfin cérémonial qui en règle la marche, tout cela est dit non-seulement comme il convient à des gens du monde qui veulent avoir une idée générale de la question, mais d'une manière qui fera plaisir à des théologiens de profession. L'auteur ajoute quelques pages sur l'histoire des Conciles généraux, et leur bienfaisante influence sur la civilisation européenne. Il termine en émettant les conjectures sur les décrets qui sortiront du prochain Concile.

Un double écueil se présentait à l'auteur. Pour relever l'excellence des Conciles généraux, n'irait-il point l'exagérer au point de déprimer l'action suprême du Pontife romain? Et d'autre part, dans son extrême désir de voir le prochain Concile apporter le remède aux maux qui nous dévorent, n'irait-il pas s'ériger en prophète, et dicter au Concile lui-même les oracles qu'il devra prononcer?

Rien de plus facile, hélas! que de se briser contre l'un ou l'autre écueil. Pour n'en citer qu'un exemple, c'est ce qui arrive aux *Analecta juris Pontificii*, lorsqu'avec une complaisance singulière, ils analysent le traité des Conciles de Jacobatius, dont la conclusion toute naturelle semble être celle ci : *Le Pape n'a point en main tout ce qu'il faut pour gouverner l'Église, et le Concile général lui est supérieur* (1). Et quant aux choses du futur Concile, ne se posent-ils point en prophètes ceux qui tous les jours en France et en Allemagne, décrètent que le Concile ne pourra définir ceci ou cela, prendre telle ou telle mesure, édicter cette ordonnance ou abroger cette concession, etc.?

(1) Le dévouement des *Analecta* aux idées romaines est connu; c'est pourquoi l'incident que je signale ne doit pas faire tort à la réputation de cette excellente publication. Cependant, pourquoi aller choisir, pour étudier la question du Concile, un auteur de mérite, il est vrai, mais dont l'ouvrage est notoirement inexact? Le livre de Jacobatius, dit Feller, n'a de valeur que pour les bibliomanes.

M. l'abbé Jaugey marche d'un pas ferme sans se heurter ni à droite ni à gauche.

Partant de cette vérité fondamentale, que l'Église est une *monarchie*, il établit comme un principe incontestable que la souveraine puissance des papes suffit à tout, et que les Conciles généraux, pour être rendus *moralement* nécessaires par le concours de certaines circonstances, ne sont jamais d'une nécessité *absolue*.

« Dans l'Eglise la foi de Pierre ne manque jamais : la vérité même « parle par la bouche des Pontifes romains, et l'Esprit-Saint les as- « siste dans le gouvernement général du monde chrétien. Pas de con- « troverse que le Pape ne puisse trancher, de décision qu'il ne puisse « rendre, comme juge infaillible et sans appel » (page 4).

Sur quoi l'auteur explique l'immense différence qui sépare l'ordre politique et la divine constitution de l'Église. Il y a là d'utiles développements, que je recommande aux partisans d'un faux libéralisme.

Quant aux choses du futur Concile, M. l'abbé Jaugey ne procède pas d'une manière moins heureuse. Ni mystères, ni conjectures hasardées. Malgré leur désir extrême de certains décrets, l'abbé Jaugey déclare nettement à plusieurs personnes que ces décrets ne seront jamais édictés, parce qu'ils contredisent le sens catholique. Par exemple, « plusieurs pensent que le Concile abolira toutes les pénitences corpo- « relles, tous les jeûnes et toutes les abstinences. C'est là une erreur. « La mortification du corps a toujours existé et existera toujours dans « l'Église de Jésus-Christ » (p. 271).

On peut être sûr d'avance que le Concile ne s'occupera pas non plus de matières n'ayant aucun rapport avec le droit naturel ou avec le dogme révélé.

Mais le *Syllabus* de 1864 sera-t-il l'objet des délibérations du Concile? Pourquoi pas? Comme si les propositions énumérées dans le *Syllabus* n'étaient pas toutes de celles qui intéressent la religion et les bonnes mœurs! Ne l'oublions pas. L'Eglise est la maîtresse chargée par le Seigneur d'enseigner les nations, tout comme Jésus-Christ est le premier roi de toute société. N'allons pas, en niant cette vérité, nous mettre au rang des hérétiques dont saint Grégoire-le-Grand a

écrit : *Sunt nonnulli hæretici qui hunc (Christum) Deum credunt, sed ubique regnare nequaquam credunt* (Breviar. Rom. *die* 3 *infr. Octav. Epiphan.* lect. 7).

Enfin, il est plus que probable que le Concile tranchera un certain nombre de questions qui touchent de près à l'autorité du Pontife romain. « Nous ne doutons pas, poursuit notre auteur, que la vérité « catholique, désignée sous le nom d'*infaillibilité personnelle*, ne soit « mise au nombre des articles de foi. En effet, pourquoi tarder encore « à définir ce point de doctrine ? Les nuages accumulés sur cette vé- « rité par le jansénisme et le gallicanisme sont entièrement dissipés. « L'épiscopat et les écoles catholiques sont à peu près unanimes à « professer : que le Souverain Pontife, définissant *ex cathedra*, c'est- « à-dire en matière de doctrine catholique, comme chef de l'Église « et docteur de tous les chrétiens, est infaillible à l'égal du Concile « œcuménique. La matière est donc, selon l'expression théologique, « *définissable*. D'autre part, tant d'opinions fausses se sont fait jour « sur ce point, et peuvent, dans certaines circonstances, renaître en- « core, qu'il importe souverainement de mettre désormais cette vé- « rité à l'abri de toute attaque. D'autant plus que, si le Concile s'abs- « tient de prononcer, le sentiment opposé reprendra immédiatement « faveur, et l'autorité de toutes les décisions doctrinales venues de « Rome sera révoquée en doute.

« En ce qui regarde le pouvoir du Souverain Pontife, il n'importe « pas moins de le préciser, et de trancher d'une manière irrévocable « les questions soulevées à ce sujet. L'autorité du St-Siége sur toute « l'Église est-elle souveraine ? immédiate ? ordinaire ? De telle ma- « nière que toujours le Pape soit tout-puissant dans toute l'Église, « même réunie en Concile œcuménique ?

« Il nous paraît également bien difficile que le Concile s'abstienne « tout à fait de prononcer sur ce point. Son silence donnerait gain de « cause aux détracteurs de l'autorité pontificale, et amènerait infailli- « blement le désordre dans l'Église, surtout aujourd'hui où les actes « d'intervention du Saint-Siége sont si fréquents » (p. 260-1).

M. l'abbé Jaugey parle comme Mgr Manning, archevêque de

Westminster; Mgr Deschamps, archevêque de Malines; Mgr Desprez, archevêque de Toulouse; Mgr Plantier, évêque de Nîmes, et généralement comme les plus illustres et les plus doctes prélats. « Ce « que Pie IX a fait, vous dit ce que le Concile fera. » Ainsi s'exprime Mgr l'archevêque de Toulouse dans son mandement du 12 mai dernier. Or, en combien de manières notre bien-aimé Pontife n'a-t-il pas déjà témoigné qu'il serait heureux de consacrer par une définition dogmatique, des prérogatives que le Sauveur a conférées au Saint-Siége pour le seul intérêt de la chrétienté (1) !

Enfin, M. l'abbé Jaugey va au-devant d'une calomnie que les ennemis de l'Église n'ont pas rougi d'inventer, dans le but manifeste d'aigrir, s'il était possible, les membres de l'épiscopat contre la personne du Pape, leur chef hiérarchique. Pourquoi, murmurent quelques esprits brouillons, pourquoi ce mystère dont on enveloppe les opérations préparatoires du Concile? N'est-il pas évident que l'on veut user de *surprise*, et emporter de vive force des suffrages qui devraient être parfaitement libres?

La *Revue du Monde catholique* (10 juin 1869) a déjà répondu, en sommant nos adversaires de citer le Concile général qui ait été précédé

(1) La créance à l'infaillibilité personnelle est aujourd'hui dans toutes les âmes. Une pieuse communauté devant laquelle on exposait l'utilité de la prière dans l'intérêt d'une définition prochaine, se leva en masse pour protester de sa foi à l'infaillibilité, affirmant que le contraire avait toujours été tenu dans la maison pour *hérésie formelle*. — Je ne puis résister au plaisir de citer les belles paroles que le président-général des Conférences de Saint-Vincent de Paul à Bordeaux, adressait à S. E. le cardinal Donnet, le 12 avril dernier :

« Dites d'abord au Saint-Père que nous l'aimons de tout notre cœur, et de toute notre âme ; — que ses enseignements sont la règle de notre foi.

« Dites-lui surtout que nous croyons au privilége de son infaillibilité personnelle ; — que nous croyons par suite à l'infaillibilité de ses décisions ; et qu'enfin, d'accord avec tous les fidèles enfants de l'Église catholique, apostolique et romaine, sans nous mêler à des questions dogmatiques qui sont au-dessus de nous, cependant nous serions bien heureux le jour où cette croyance aurait été définie et fixée de manière à ne pouvoir plus être discutée par le doute ou par l'opinion.

« C'est notre plus grand désir : car, au milieu du déluge d'erreurs et de folies de notre temps, nous aimons à le répéter encore, l'infaillibilité du Pape est l'arche sainte qui renferme le salut de la société tout entière. »

d'un *programme* officiel, ou convoqué si longtemps à l'avance, et dans des circonstances qui excluent comme aujourd'hui toute possibilité de pression sur l'épiscopat.

M. Jaugey va plus loin. Il démontre que le secret dont s'entoure la commission préparatoire du Concile, n'a d'autre but que d'assurer la liberté d'action du Concile lui-même, en le prémunissant de la sorte contre un certain courant d'opinion, toujours préjudiciable à une parfaite spontanéité. Les évêques auront donc une pleine liberté de discussion au sein du Concile; et quant à la circonscription dans laquelle il plaira au Pape de renfermer ce droit de discussion, qui pourrait songer à s'en plaindre ? Est-ce que par hasard et la Bulle d'indiction, et le programme dressé par la Commission préparatoire, ne présenteraient pas un champ assez vaste pour les délibérations de la vénérable assemblée?

Ici encore M. Jaugey se rencontre avec nos évêques. « On ne con-
« voque point, dit Mgr l'archevêque de Toulouse, on ne convoque
« point les évêques catholiques au Vatican afin de leur demander une
« adhésion pure et simple à un travail déjà fait dans un ordre d'idées
« exclusives et préconçues. Les ennemis de la sainte Église la calom-
« nient méchamment lorsqu'ils répandent de pareilles idées sur le
« caractère des assemblées où siégent ses Pontifes. Ni la puissance
« souveraine du Pape ne gêne en rien les droits inaliénables des
« évêques, ni l'exercice très-libre des droits épiscopaux ne porte au-
« cune atteinte aux divines prérogatives du successeur de Pierre.
« Tout catholique sait ces choses ».

Toutefois, M. l'abbé Jaugey voudra bien me permettre une légère critique. Je ne saurais partager son indulgence à l'égard des Conciles de Pise et de Constance ; car il m'est impossible d'oublier les suites déplorables des doctrines que professèrent ces deux assemblées. Qu'on prenne la peine de relire le remarquable travail de M. l'abbé Corblet *sur le Concile de Constance et les origines du gallicanisme*. Il est d'ailleurs fort problématique qu'une assemblée quelconque soit investie du pouvoir ordinaire de prononcer entre deux ou plusieurs papes *douteux* : j'aime mieux croire avec M. Bouix que pour ces cas extraordinaires

Dieu réserve un remède extraordinaire, qui se manifestera en temps opportun.

A part ce léger dissentiment, je le répète, le livre de M. Jaugey me paraît excellent. Il se recommande aux gens du monde et aux théologiens. Les uns et les autres y trouveront à s'instruire et à s'édifier : *C'est un livre de foi et de science.*

Encore un mot : il s'adresse à certaines gens qui, en France et en Allemagne surtout, affectent de redouter l'issue du Concile, et font déjà leurs réserves par rapport à l'obéissance qu'ils lui rendront. C'est Mgr l'archevêque de Toulouse qui va parler :

« Lorsque, il y a treize ans, le Pontife, par un acte suprême de « son autorité apostolique, plaça au rang des dogmes catholiques la « croyance à l'Immaculée Conception de la Très-sainte Vierge Marie, « on vit tous ces écrivains, étrangers aux matières sacrées par leurs « doctrines comme par leurs études, déplorer qu'un acte si grave « n'eût point été soumis aux délibérations toujours si sûres, disaient-« ils, d'un Concile œcuménique. Il était édifiant de les entendre cé-« lébrer l'infaillibilité, la nécessité, l'influence sociale de ces assem-« blées catholiques, auxquelles un Pontife, si respectable d'ailleurs, « tentait, ajoutaient-ils, de substituer sa puissance et son autorité per-« sonnelles.

« Aujourd'hui la thèse a changé : les Conciles à leurs yeux ne « sont plus nécessaires, ils ne sont plus infaillibles, ils ne peuvent « vraiment pas avoir une influence appréciable, et les convoquer, « n'est-ce pas à la fois une imprudence et un défi ? On daigne donner « un avis qu'on estime compétent et opportun sur les questions à « traiter, on exprime des votes, on tranche des difficultés qu'on dit « très-graves ; et pour qu'ils ne s'égarent pas, on veut bien tracer à « l'épiscopat et au Pontife romain la ligne qu'il faudrait suivre, les « questions dont il serait opportun de s'abstenir complétement, et « celles au sujet desquelles on espère bien que le Concile, dans sa « haute sagesse, voudra bien laisser la solution dans une ombre pru-« demment ménagée. Les fervents de la veille, si absolument à ge-« noux devant l'infaillibilité que l'Esprit-Saint donnait aux Conciles,

« mais non au Pape, ont maintenant la confiance sereine que l'épis-
« copat saura bien n'accepter de l'assistance divine que ce qui peut
« convenir aux goûts de telles nationalités, et aux besoins de cer-
« taines causes ».

Je livre cette matière d'examen à la conscience des Gallicans et des catholiques libéraux. H. MONTROUZIER, S. J.

CHRONIQUE.

1. LIVRES MIS A L'INDEX. — Décret du 12 juin 1869.

Die Theologie des Leibniz etc. h. e. Theologia Leibnizii, quam ex omnibus editis et multis nondum editis fontibus, ratione habita præsentis Ecclesiæ conditionis, nunc primum plene exposuit Dr A. Pichler. Pars prior. Monachii, 1869.

Pietro Pompazzi. Discorso letto nel teatro scientifico di Mantova, il 17 marzo 1869 dal professore di filosofia Roberto Ardigo. Mantova, 1869.

Riflessioni sopra la caduta del Principato civile del Romano Pontefice, e della corte ecclesiastica di Roma. Opera inedita di Giov Battista Guadagnini, Arciprete di cividate in Valcamonica. Breno, 1862.

La Religion, par E. Vacherot, de l'Institut. Paris, 1869.

Elementos de Direito Ecclesiastico publico e particular etc. seu Elementa juris ecclesiastici publici et particularis juxta generalem ecclesiæ Disciplinam, ratione habita ad mores Ecclesiæ Brasiliensis, auctore episcopo Fluminis Januarii (Rio Janeiro) Emmanuele do Monte Rodrigue de Araujo. Rio de Janeiro, 1857. *Donec corrigatur.*

Compendio de Theologia Moral. etc., seu Compendium theologiæ moralis, auctore Emmanuele do Monte Rodrigue de Araujo, episcopo Fluminis Januarii (Rio Janeiro). Secunda ed. Lusitana, habita juxta secundam Brasiliensem, additis emendationibus et additionibus, approbata ab episcopo Portucalensi. Porto, 1858. *Donec corrigatur.*

As Biblias falsificadas, o duas respostas ao Sr Conego Joaquim Pinto de Campo, pelo Christao Velho etc. *Latine vero :* Biblia falsata,

seu duo responsa data ad Dominum Canonicum Joachimum Pinto de Campo a Christiano Seniore. Recife, 1867. (*Decr. S. O. Feria V, 9 junii* 1869.)

— Décret du 12 juillet. *La Bible dans l'Inde :* Vie de Jezens Christna, par Louis Jacolliot. Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie. 1869.

Ernest Renan, *Questions contemporaines,* 2e éd. Paris, Michel Lévy, 1868.

Ernest Renan, *Saint Paul.* Paris, Michel Lévy, 1869.

Primi insegnamenti cristiani esposti in dialoghi da S. A. ad uso delle scuole elementarie d'Italia, approvati il 9 ottobre 1868 da Monsignor Arcivescovo di Palermo (1).

Catecismo de Moral escrito por Nicolas Pizzarro. Mejico, 1868

Annuaire de l'Institut canadien pour 1868, célébration du 24e anniversaire de l'Institut canadien le 17 décembre 1868. (*Decr. S. Officii feria IV, die 7 julii* 1869.)

2. Nous avons sous les yeux le prospectus et un spécimen de la *Chronique ecclésiastique* de Barhébréus, ouvrage d'une haute importance que deux savants ecclésiastiques se proposent de publier pour la première fois en accompagnant le texte syriaque d'une traduction et de notes en latin. Les éditeurs sont : MM. Lamy, professeur à l'Université de Louvain, et Abbeloos, professeur au grand séminaire de Malines : ce dernier a copié le texte sur le manuscrit du Musée britannique. L'ouvrage formera deux ou trois volumes grand in-8° à deux colonnes d'une très-belle impression, à en juger d'après le spécimen. Le prix est fixé à 20 fr. pour les souscripteurs. On peut dès à présent souscrire à Louvain, chez M. Peeters, libraire-éditeur, rue de Namur, 22. On peut aussi se procurer le prospectus à la même adresse. Nous espérons que cette belle entreprise sera encouragée par les amis de la science, car elle n'est possible qu'à l'aide de leurs souscriptions.

3. Un nouvel ouvrage de M. l'abbé Craisson sur *Les communautés à vœux simples* est en ce moment sous presse, et va paraître dans peu de jours chez MM. Poussielgue, à Paris. Nous en rendrons compte prochainement. E. HAUTCŒUR.

(1) Mgr l'Archevêque de Palerme a retiré cette approbation donnée par surprise sur le rapport d'un censeur.

Arras. — Typ. Ve ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

LES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME.

—

Troisième article.

—

XIII.

L'INCARNATION.

Après la sainte Trinité, l'Incarnation du Verbe est le dogme capital de notre sainte religion. La seconde personne de la sainte Trinité a pris la nature humaine de manière à être homme dans toute la force du terme. La raison ne soupçonne pas même la possibilité d'une union personnelle entre l'infini et le fini, le nécessaire et le contingent, l'Éternel et le créé. Après la révélation, constatant infailliblement le fait, nous comprenons que la nature humaine, devenue celle d'une personne divine, manque de la totalité nécessaire à la personne : le comment cependant, la raison intrinsèque de l'union nous échappe complétement.

L'auteur cité plus haut dit concevoir la possibilité d'une pareille union : il ne voit pas trop quelle difficulté sérieuse on peut élever contre la possibilité. D'après lui, il n'est pas plus difficile de la concevoir que de concevoir l'union de l'âme et du corps en nous (Dogmes cathol., t. II, p. 376). Il veut dire probablement que nous ne voyons pas clairement l'impossibilité, la contradiction,

la répugnance, ce qui est autre chose que concevoir positivement la possibilité. Aussi l'idée ne lui vient pas de se demander comment les trois personnes étant identiquement la même essence, l'une peut s'incarner sans l'autre; comment l'Incarnation, quoique *efficienter* l'œuvre des trois personnes, appartient *terminative* au seul Verbe.

Les Gunthériens sont dans une grave erreur quand ils affirment qu'une philosophie imparfaite a conduit les Conciles et les saints Pères du Ve siècle a enseigner l'union hypostatique. Distinguons le dogme de son expression : les saints Pères ont puisé le dogme — le même Verbe est Dieu et homme — aux sources de la révélation. Les termes d'hypostase et de nature ont été empruntés à la philosophie, sauf à modifier leur signification suivant les exigences de la foi.

Les mêmes théologiens prétendent que les lumières de notre époque nous fourniront bientôt des notions adéquates de la substance et de la nature, pour comprendre enfin les deux personnes en Jésus-Christ unies par un lien moral ou dynamique. C'est évidemment renverser le dogme par sa base, et professer des principes inconciliables avec l'autorité infaillible de l'Église enseignante. Au lieu de considérer le dogme comme le flambeau de la philosophie, ils prétendent modeler la vérité de foi sur leurs principes de raison : telle est la source de toutes leurs erreurs.

Pour éclaircir le dogme de l'Incarnation, on apporte ordinairement l'union de l'âme avec le corps. Cette analogie présente de grands avantages; seulement elle est susceptible de différentes interprétations.

Les saints Pères l'emploient pour expliquer la substantialité de l'union personnelle, en excluant la confusion des deux natures. De même, disait Nestorius (serm. v) que le corps n'est pas l'âme, ni l'âme le corps, quoiqu'elle soit

dans le corps, ainsi en Jésus-Christ il y a deux hypostases distinctes indissolublement unies. Les Ariens et les Apollinaristes identifiaient complétement les deux unions, ou réduisaient l'union hypostatique à leur faux concept de la nature humaine. Les Gunthériens se servent du même exemple pour établir une conjonction purement dynamique, résultant d'une action réciproque entre le Verbe et l'homme Jésus.

Il importe par conséquent de parler avec prudence de cette analogie, et de relever les différences entre les deux unions. Ainsi l'âme et le corps forment *une nature* humaine; en Jésus-Christ, il y a deux natures. L'âme et le corps, substances imparfaites, se perfectionnent dans le tout qu'elles constituent; le Verbe ne peut être perfectionné. La nature humaine du Fils de Dieu acquerrait par la séparation la personnalité : « Unde supposito quod « hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in na- « tura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem per- « sonæ. » (S. Th. III, dist. 5, q. 3, a. 3, ad 3.) L'âme séparée du corps retenant sa destination de lui être unie ne serait pas une personne. (S. Th. I, q. 29, a. 1, ad 5.) En raisonnant sur l'union hypostatique sans tenir compte de toutes ces différences (*Dogmes catholiques*, tom. III, p. 380), on semble clair et simple : en réalité on est superficiel et on risque d'ingérer des idées fausses au lecteur. Notons aussi que la distinction entre la personne et la nature concrète n'est pas tellement évidente aux seules lumières de la raison qu'on semble le croire. Nous la devons à la révélation, qui a modifié sous ce rapport le principe philosophique : que toute nature existante et complète est une personne.

Il ne peut être question de démontrer *a priori* la nécessité de l'Incarnation. Elle suppose en Dieu la volonté de réparer la chute du genre humain en exigeant une satis-

faction adéquate pour le péché. Or aucune perfection de Dieu ne demandait la restitution de l'ordre surnaturel; il pouvait pardonner le péché sans aucune expiation ou se contenter d'une satisfaction incomplète, possible à un homme innocent, constitué représentant du genre humain.

En supposant le dessein de Dieu de nous racheter par une satisfaction rigoureuse, le mode qu'il a choisi manifeste à un degré éminent les perfections divines et la gravité du crime. C'est ce que signifient les Pères quand ils affirment la nécessité de l'Incarnation : « Parum est ut « istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum « hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, as- « seramus bonum et divinæ congruum dignitati; verum « etiam ut ostendamus *non alium modum possibilem Deo* « *defuisse* cujus potestati cuncta æqualiter subjacent, sed « sanandæ nostræ miseriæ *convenientiorem modum alium* « *non fuisse* nec esse oportuisse. » (S. August., *de Trinit.*, l. XIII, c. X, n. 13.)

XIV.

LE PÉCHÉ ORIGINEL.

Nous rattachons nos observations sur ce mystère à deux questions principales. La raison peut-elle conclure de l'état actuel de la nature humaine à sa déchéance primitive? Connaît-elle d'une manière évidente la nature du péché et son mode de propagation?

I. La réponse à la première question dépend de l'idée qu'on se fait de la justice originelle. Supposez les dons accordés à Adam surnaturels, de sorte que Dieu pouvait les refuser sans porter atteinte à aucune de ses perfections, la raison ne pourra jamais établir un rapport nécessaire

entre ces bienfaits et la nature ou les attributs divins. Au contraire, si les misères de notre nature (sauf le péché) ne peuvent être attribuées à un Dieu bon, juste et sage, en d'autres termes, si l'homme ne pouvait être créé avec les imperfections inhérentes à une substance composée d'esprit et de matière, on conclut logiquement des misères de cette vie à un désordre primitif. Saint Thomas avait parfaitement saisi avec sa pénétration habituelle la valeur de ces preuves..... « Sic igitur hujusmodi defectus, quamvis « naturales videantur homini, absolute considerando hu- « manam naturam ex eo quod est in ea inferius; tamen « considerando divinam providentiam et dignitatem su- « perioris partis humanæ naturæ, *satis probabiliter* probari « potest hujusmodi defectus esse pœnales; et sic colligi « potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse « infectum. » (C. Gent., l. IV, c. 52.)

Cette opinion, qui est celle de l'École, est préférable à celle de plusieurs apologistes modernes. En donnant une valeur absolue à ces preuves rationnelles (*Dogm. cathol.*, tom. II, p. 92), ils diminuent le caractère surnaturel de l'état primitif et s'exposent à nier la possibilité de l'état de nature pure. En conséquence, ils fournissent aux rationalistes une réponse facile à leurs arguments, qu'ils croient péremptoires.

On nous opposera l'exemple de saint Augustin. Mais avant de citer des textes, il serait convenable d'exposer l'état des controverses agitées par saint Augustin, pour mettre le lecteur à même de contrôler les arguments. La discussion des textes nous mènerait trop loin ; il suffira d'indiquer quelques principes.

Les pélagiens ne niaient pas d'une manière absolue toute élévation de la nature humaine : ils admettaient l'élévation externe par la révélation, l'adoption par le baptême, le royaume des cieux comme récompense finale.

Saint Augustin, se plaçant à ce point de vue pour ainsi dire historique, prouve que dans l'ordre actuel de la Providence les maux de la vie sont les effets du péché d'Adam. Ainsi après avoir démontré par la révélation que ces misères ne sont pas *primordia*, *sed supplicia naturæ*, il en déduit logiquement l'existence du péché.

Ailleurs il paraît argumenter *ad hominem* contre Julien. Soumis à la douleur, à la mort et au péché, l'homme n'est pas parfait et complétement heureux : si tel fut l'état primordial, comme le veut Julien, son état actuel indique une déchéance de la nature.

Au reste, saint Augustin n'infère pas seulement le péché originel des maux qui accablent l'humanité : il en déduit aussi la grâce, l'arrivée du Sauveur, et d'autres mystères de la foi, d'où il est manifeste qu'il n'attache pas une valeur absolue à ces considérations (1). Pour s'en convaincre, on n'a qu'à voir avec quelle clarté il défend la possibilité de l'état de nature pure : « Non enim mediocria bona « sunt, non solum quod anima est, quæ natura jam omne « corpus præcedit; sed etiam quod facultatem habet, ut « adjuvante creatore seipsam excolat, et pio studio possit « omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a dif- « ficultate cruciante et ab ignorantia cæcante liberetur. « Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia « et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admo- « nitio et perfectionis exordium (*de Lib. arb.*, l. 3, c. 20, « n. 56). Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent « hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed « potius laudandus esset Deus, sicut in eodem lib. tertio « (*de Lib. arb.*) disputavimus (*Retract.*, lib. 1, c. 9, n. 6.). »

(1) V. *Theol.* PP. Wirceburg, t. IV (ed. 1853), pp. 152 sqq. — A. Casini, S. J. : *Quid est homo, sive Controv. de statu puræ naturæ*, edit. Germ., pp. 76 sqq.

C'est l'hypothèse de la nature pure, admise par saint Augustin comme possible pour réfuter l'erreur des Manichéens. Cette possibilité semble fortement compromise quand on affirme que notre « nature se trouve dans un état de désordre et de dégradation dont un Dieu juste, sage et bon ne saurait être l'auteur. » N'est-ce pas dire en d'autres termes avec Baïus : « Dieu n'eût pas pu créer l'homme dans l'état où il naît aujourd'hui (prop. 55) ? » Baïus entend dire par cette proposition que la nature humaine, sans les dons accordés à Adam, aurait été malheureuse, incapable d'atteindre sa fin; il s'explique lui-même : « Quapropter primi hominis justitia sive ex na-« turæ principiis orta fuerit, sive immediate a Deo collata, « adhuc tamen illi naturalis fuit, quia sic ad ejus inte-« gritatem pertinebat, ut sine ea non posset salva existere « miseriaque carere. » (*De primi hominis justitia*, c. 11.) L'Église, en condamnant cette doctrine, nous enseigne que Dieu pouvait créer l'homme dans l'état où il naît aujourd'hui : comment donc cet état peut-il nous faire conclure logiquement à l'existence du péché originel? Et il importe peu qu'on argumente plutôt des perfections divines que des droits de la nature humaine. Dans cette hypothèse, Dieu, qui agit nécessairement selon ses perfections, devait à l'homme l'élévation : donc le caractère surnaturel disparaît et se perd.

S'il est un concept fondamental en théologie, c'est celui du surnaturel. On ne saurait être assez exact dans la détermination de son essence et de ses rapports avec l'ordre créé. La nature, suivant la théologie ancienne, ne renferme vis-à-vis de l'ordre surnaturel ni la puissance active, ni la puissance passive; elle n'a que la seule *potentia obedientialis*, la capacité d'être élevée à l'ordre de la grâce. Cette théologie n'aurait donc jamais approuvé des réflexions comme celles qui suivent : « Il y a dans les pro-

fondeurs de notre être une tendance, une aspiration invincible à un ordre de choses supérieur à l'ordre purement rationnel... Dieu a mis au plus profond de notre être des aspirations qui dépassent la nature autant que le ciel dépasse la terre : notre âme est tourmentée d'une vague et indicible inquiétude que nulle félicité que nous montre la raison seule ne saurait apaiser. » (*Les dogmes cathol.*, t. III, p. 254.)

Les textes de saint Thomas et de Bellarmin qui paraissent favoriser cette doctrine et dont les jansénistes se servent pour démontrer que l'homme serait nécessairement malheureux s'il n'était pas appelé à la vision béatifique, sont examinés avec soin par le R. P. Kleutgen (*Théol.*, vol. II, p. 140).

II. Nous passons à la question de l'essence du péché. Les réalistes recourent ici à l'unité réelle, numérique de la nature humaine : on conçoit aisément que cette nature une, dépouillée par Adam de ses prérogatives surnaturelles, rend les individus auxquels elle se communique, pécheurs et ennemis de Dieu. Adoptez en même temps la théorie du génératianisme, suivant laquelle les enfants reçoivent des parents l'âme avec le corps, et la transmission du péché ne vous offrira plus de difficulté.

L'unité d'origine de l'espèce humaine fait comprendre comment Adam *pouvait* être le représentant juridique et moral de sa postérité, mais elle ne détruit pas la personnalité des individus. Le péché originel n'est pas un simple mal, c'est une vraie coulpe appartenant à chaque homme en propre; la difficulté est de comprendre comment, sans la coopération individuelle, la faute d'Adam devient la nôtre, et nous rend ennemis de Dieu. Si le péché était un état maladif de l'âme, semblable à une indisposition héréditaire du corps, le génératianisme pourrait nous fournir des lumières. Et encore, pourquoi les autres

péchés d'Adam et sa pénitence ne passent-ils pas à ses descendants?

On tente en vain d'expliquer le mystère au moyen du cours ordinaire des choses : la solidarité entre Adam et sa postérité était conforme à la nature, elle ne résultait pas nécessairement de ses principes. Ne confondons pas la coulpe morale avec le mal, le malheur, la peine. Le crime du père retombe sur le fils déshonoré, mais il ne le rend pas coupable. Nous sommes les fils coupables d'Adam ; la solidarité entre les membres de l'humanité constate ce fait dont la raison intime nous reste cachée.

Inutile d'insister sur la fausseté du générationisme matérialiste et spiritualiste, censuré par l'Église dans les ouvrages du Dr Frohschammer. (V. la question traitée dans tous ses détails chez le P. Kleutgen, *La Ph. ancienne*, tom. III, p. 602).

XV.

L'EGLISE.

La démonstration de la religion comprend deux parties : après les notions préliminaires sur la possibilité d'une manifestation divine immédiate, sur les mystères et les miracles, la démonstration *chrétienne* établit l'existence de la révélation donnée aux hommes par le Fils de Dieu. Cette religion surnaturelle a été confiée à l'Église catholique, qui seule parmi les sociétés religieuses est une institution divine : tel est l'objet de la démonstration *catholique*. Ces deux parties sont objectivement identiques, car le catholicisme est le seul christianisme : mais la nécessité polémique et l'intérêt de la science ont introduit cette division dans la théologie fondamentale. Comme il s'agit ici d'une institution surnaturelle, la na-

ture des arguments est indiquée d'avance : les faits et les documents seuls peuvent fournir des lumières certaines sur la volonté libre de Notre-Seigneur. Les saintes Écritures, considérées comme livres historiques dont l'authenticité est incontestable, nous présentent l'image de la vraie Église, que nous retrouvons au moyen des notes dans la seule Église catholique. Ou bien, en parcourant l'histoire de la société religieuse, son origine, ses luttes, ses vicissitudes, ses bienfaits et ses victoires, en étudiant le fait divin qui est la réalisation visible des quatre notes, l'esprit humain reconnaît facilement la mission divine de l'Église catholique.

Cette méthode suivie par tous nos apologistes a été critiquée par M. Labis dans son *Ecclesiæ catholicæ demonstratio ex probatis auctoribus deprompta*. L'auteur se propose de simplifier cette partie de la théologie, en appliquant le système traditionaliste à la démonstration de l'Église. Voici son procédé tel qu'il résulte de différents endroits plus ou moins clairs de son livre. L'ordre surnaturel est nécessairement conforme aux lois de la nature. L'enseignement est une loi physique du développement de nos facultés : Jésus-Christ a, par conséquent, établi une autorité infaillible pour conserver et propager sa doctrine. Toutes les controverses avec les hérétiques se réduisent ainsi à une simple question : quelle société religieuse possède une autorité doctrinale infaillible ?

On connaît l'histoire du traditionalisme, ses fluctuations et sa condamnation définitive. C'était une réaction sincère, mais exagérée, contre les prétentions des rationalistes. Les résultats ne répondirent pas aux bonnes intentions : au contraire, on aboutit logiquement aux erreurs qu'on croyait combattre à outrance. En conséquence, il n'est pas permis d'adopter la méthode préférée par M. Labis : aussi nous étonne-t-il quand il dit avoir em-

prunté sa doctrine aux bons (*probatis*) théologiens. Faut-il être traditionaliste pour avoir l'honneur d'être classé dans cette catégorie? Personne ne conteste l'analogie qui existe entre la grâce et la nature, la foi et la raison : après avoir démontré historiquement l'existence, les propriétés, les notes de l'Église, les théologiens montrent la convenance, l'utilité, la perfection de son organisme au moyen de preuves rationnelles. Jamais cependant ils n'admettront ce raisonnement *a priori* : la nature de l'homme exige la révélation, celle-ci ne peut être conservée que par l'Église telle qu'elle existe maintenant. Dans cette démonstration *a priori* de l'Église, la question des notes n'a plus de raison d'être, ou plutôt la seule note de la vraie Église est son autorité enseignante infaillible. Telle n'est pas l'opinion de Bellarmin, Suarez, Stapleton, etc., dont l'autorité vaut bien celle de nos auteurs modernes. Et pourquoi devrions-nous abandonner ces grands théologiens et discuter avec les protestants la vérité du traditionalisme? Voici les raisons données par M. Labis.

La méthode ancienne basée sur l'Ecriture sainte est trop difficile pour être accessible au peuple. Les discussions des théologiens sur les notes de l'Eglise le prouvent.

On peut faire abstraction des saintes Ecritures et considérer le développement historique de l'Église pour faire ressortir son institution divine. Mais en s'appuyant même sur les Livres saints, la théologie la plus élémentaire distingue une connaissance des notes raisonnée, philosophique, réservée aux savants, d'une notion superficielle, vulgaire, adaptée à tous les esprits et basée sur quelques passages bibliques clairs, faciles et intelligibles à tous. Suivant les bons théologiens, l'Ecriture ne peut servir de règle de foi à tous les fidèles, mais ils ne nient pas l'existence de textes fondamentaux clairs et

précis. Les discussions scientifiques ne prouvent pas la difficulté de la méthode, comme les controverses des philosophes sur la valeur des arguments de l'existence de Dieu ne détruisent pas la spontanéité de la première connaissance du Créateur.

L'auteur se fait illusion s'il croit sa méthode plus populaire. Il doit démontrer d'abord une théorie psychologique sur les idées, traiter la question de leur origine, de leur développement et de la nécessité de l'enseignement, ce qui, abstraction faite de la fausseté des principes, demande des dissertations plus compliquées que le chapitre des quatre notes de l'Église. Après ces préliminaires philosophiques vient l'application d'une loi de la nature à une institution surnaturelle. Cette seconde démonstration soulève des difficultés insurmontables, parce que la thèse est contraire au caractère propre de l'Église et à la logique.

Le reproche fait à la théologie ancienne de n'avoir pas d'unité ni de méthode dans sa démonstration catholique, n'est pas plus fondé que le premier.

La théologie positive explique les faits révélés, c'est-à-dire dépendants de la volonté libre de Dieu : elle ne peut avoir plus d'unité que les faits eux-mêmes, à moins qu'on ne veuille la réduire à une spéculation arbitraire, basée sur des conceptions *a priori*. Au reste l'autorité infaillible ne peut servir à discerner la vraie Église : en réalité elle s'identifie avec les quatre notes dont la connaissance est antérieure dans l'ordre logique. Les arguments de l'auteur (p. 108) manquent complétement de base : si la thèse philosophique est vraie, sa portée est générale, et il en découle l'infallibilité de la synagogue, que M. Labis n'admet pas.

Au lieu de continuer notre critique, qui deviendrait fastidieuse par les détails, nous engageons nos lecteurs à

se garder en théologie des compilations modernes, où la précision des idées et l'exactitude des termes laissent beaucoup à désirer. Ils étudieront avec infiniment plus d'avantage les grands théologiens des siècles passés. Ainsi, dans la question de l'Église, le choix entre les deux théories ne peut être douteux : l'ancienne, basée sur un argument historique dont le temps multiplie les preuves et augmente l'évidence, a pour elle la sanction de tous les théologiens de quelque renom : l'autre, appuyée sur une opinion philosophique, rejetée par l'autorité ecclésiastique, briguera en vain les suffrages des hommes sensés. Ne cherchons pas trop de connexion rigoureuse entre les œuvres de l'ordre surnaturel ; cet ordre tout entier, comme chacun de ses éléments, repose sur la volonté libre de Dieu, accordant à sa créature des bienfaits indus. Les bons théologiens étudient les faits consignés dans la révélation, et tâchent d'expliquer leurs rapports réciproques, leur harmonie avec les principes rationnels, sans vouloir les faire entrer forcément dans un système préconçu. Ils font servir la philosophie à la théologie, au lieu de modifier le dogme suivant les exigences d'un système philosophique. Depuis qu'on a abandonné les grands maîtres de l'école pour s'engouer de théories éphémères et dangereuses, la théologie n'a pas fait de progrès ; des manuels trop souvent incomplets et superficiels ont pris la place des grands auteurs : ils contiennent à peine l'énoncé des dogmes avec l'indication des preuves, sans qu'on ose toucher aux questions controversées. On craint de rendre le livre trop difficile ou trop peu pratique, et l'on oublie que rien n'est plus dangereux que la science superficielle et acquise sans travail et sans peine. Comment voulez-vous avoir de fortes études théologiques, quand l'étude de la philosophie est négligée ou réduite à des proportions insignifiantes?

C'est encore un fruit malsain de la réforme cartésienne de nous avoir fait perdre l'intelligence des scolastiques : de là cette indifférence à l'endroit des spéculations métaphysiques, ce dédain pour la terminologie ancienne, cet amour pour les nouveaux systèmes, cette décadence des études théologiques. Ajoutons cependant que la réaction contre les tendances modernes, secondée par l'autorité ecclésiastique, ne peut manquer d'avoir une influence salutaire sur l'avenir de la théologie. Les bons esprits comprennent qu'on s'est trompé de voie, qu'au lieu de se passionner pour l'ontologisme et le traditionalisme, au grand détriment de la science et de l'orthodoxie, on aurait mieux fait d'étudier saint Thomas, de développer ses théories en les appliquant aux nécessités de l'époque, de les rendre accessibles aux jeunes gens sous une forme moderne ; en un mot on se persuade de plus en plus qu'un retour sincère vers la philosophie ancienne relèvera et retrempera l'esprit et les études ecclésiastiques. Puisse cette conviction gagner l'esprit de tous les catholiques instruits ! Tel est le vœu de notre cœur et le but de notre travail.

L'abbé C. Deleau.

LES ORDINATIONS ANGLICANES (1).

—

Premier article.

—

I.

« Les ordinations de l'église anglicane sont-elles valides, et, en conséquence, faut-il regarder comme validement ordonnés les ministres évangéliques qui ont reçu les ordres dans cette église? C'est là une question de fait et non de droit, et ce fait lui-même doit être résolu par deux autres dont il est composé, savoir : le premier évêque de l'église d'Angleterre a-t-il reçu la consécration d'un évêque qui eût été lui-même validement sacré; en second lieu, a-t-on employé la forme requise pour le but que l'on se proposait d'obtenir? »

Cette question de la validité des ordinations anglicanes ne touche en aucune façon aux dogmes de la foi catholique. L'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les églises, reconnaît les ordres de l'église grecque et d'autres églises schismatiques, séparées de sa communion. Elle n'hésiterait pas à admettre ceux de l'église anglicane, si leur validité était appuyée sur les faits. Ce serait une erreur de supposer que les catholiques ont quelque motif pour nier la validité des ordinations anglicanes. Au contraire, plusieurs ont regardé comme un grand malheur que la suc-

(1) Nous résumons dans ce travail l'ouvrage le plus récent sur la matière : *The validity of anglican ordinations examined*, by the very rev. P. R. Kenrick, V. G. Philadelphia, 1841.

cession ecclésiastique n'ait pas été conservée dans ce pays sous le règne d'Élisabeth.

Ce n'est donc point d'après des principes qui lui soient propres, ni en vue de quelque avantage, que l'Église catholique a constamment rejeté les ordinations anglicanes comme invalides, mais uniquement parce que les faits ne permettent pas d'arriver à une autre conclusion.

Au XVIe siècle, sous Henri VIII, Édouard VI et Élisabeth, l'église d'Angleterre fut, d'après Cranmer, délivrée de la « damnable idolâtrie » et superstition dans lesquelles tous les rangs et toutes les conditions de la chrétienté avaient été ensevelis « pendant huit cents ans et plus. » Une théorie à la mode fut acceptée sur ce sujet, théorie absurde et si manifestement opposée à la vérité qu'il serait difficile d'apporter une preuve plus convaincante de l'ignorance générale des causes et des progrès de la réforme dans ce royaume. D'après cette théorie, ce n'est pas l'État qui a réformé l'église d'Angleterre; ce changement aurait été opéré par l'église d'Angleterre elle-même Or, cette assertion est si contraire à tous les faits connus, que la première année du règne d'Élisabeth, la convocation du clergé du royaume fit une profession de foi en tout conforme à l'enseignement catholique et de tous points opposée aux doctrines et aux principes de la réforme (1). Il n'y avait alors en Angleterre que quatorze évêques, et tous demeurèrent fidèles aux doctrines catholiques et proscrivirent les nouvelles erreurs. Treize d'entre eux furent chassés de leurs siéges pour refus de prêter le serment de suprématie. Un seul fit le serment et conserva son siége : pour tout le reste, d'ailleurs, il demeura fidèle à la foi catholique. L'église d'Angleterre ne s'est donc point réformée elle-même : elle a été ruinée et presque anéantie par le pouvoir civil, et en sa place fut établie une nou-

(1) Heylin, page 115.

velle église, essentiellement différente de celle qui avait été renversée.

Une grande difficulté se présentait pour l'organisation de cette nouvelle église : c'était de la pourvoir d'une hiérarchie qui ressemblât, autant que possible, à celle qui avait été supplantée. On n'eût pu s'en dispenser sans péril à cause des dispositions bien connues du peuple. Matthieu Parker fut choisi pour être le premier archevêque protestant de Cantorbéry. Personne ne prétend qu'il a été sacré par l'un des évêques catholiques. D'après les défenseurs des ordres anglicans, il aurait reçu sa consécration de Barlow, lequel, en cette occasion, se serait servi de la forme d'ordination adoptée sous Édouard VI.

Trois questions se présentent à propos de ce fait, et toutes trois réclament absolument une réponse affirmative. Ce n'est qu'à cette condition que ceux qui voudraient rattacher leur succession à Matthieu Parker pourraient conclure qu'ils sont validement ordonnés.

1° Parker fut-il réellement sacré par Barlow de la manière indiquée?

2° Barlow lui-même était-il sacré?

3° La forme du roi Édouard était-elle valide?

Ces trois réponses affirmatives supposées admises, les ordinations de l'église d'Angleterre sont valides, ses évêques ont le même caractère épiscopal que les évêques catholiques, ses ministres sont prêtres au même titre que ceux qui officient aux autels catholiques, en un mot, la hiérarchie a été conservée dans l'église d'Angleterre, bien que, par leur séparation de la communion de l'Église catholique, ses ministres ne soient que comme des branches desséchées, dans lesquelles ne circule plus la sève vivifiante de la juridiction apostolique. Que s'il est une seule de ces trois questions qui ne puisse être résolue d'une ma-

nière affirmative, la validité des ordinations est positivement réfutée ou n'est pas absolument certaine.

Cette controverse n'est pas nouvelle : elle remonte à l'origine même de l'anglicanisme et, selon toute apparence, elle continuera jusqu'à ce que l'église d'Angleterre se réunisse au siége de Rome, ou qu'étant renversée par le pouvoir civil de qui elle tire son existence et sa subsistance, elle soit déchirée par les divisions toujours croissantes de ses propres enfants.

Quelques observations préliminaires serviront à jeter un grand jour sur cette dissertation : elles deviennent d'ailleurs elles-mêmes autant de présomptions très-autorisées en faveur du sentiment des catholiques. La première de ces observations concerne l'opinion qu'avaient de l'ordination épiscopale les premiers réformateurs eux-mêmes.

II.

Les doctrines de Luther, de Zwingle et de Calvin touchant la consécration épiscopale exercèrent naturellement leur influence sur ceux qui, en Angleterre, avaient adopté leurs opinions sur d'autres points. Or, il est facile de reconnaître qu'à leurs yeux le sacre était un rite, sinon superstitieux, du moins inutile, et l'autorité royale bien suffisante pour conférer l'ordre et la juridiction. Aussi l'importance attachée par les catholiques à l'inviolable cérémonie de la consécration épiscopale a-t-elle été souvent l'objet de leurs sarcasmes.

Luther enseigne ouvertement que les ministres de la religion ne diffèrent en rien des laïques, si ce n'est par leur *élection* pour l'office de maître. Selon lui tout chrétien est prêtre. « Que chaque chrétien reconnaisse, dit il, que nous sommes tous également prêtres, c'est-à-dire que nous

avons tous le même pouvoir pour la parole et pour chacun des sacrements; mais qu'il n'est pas permis à chacun d'user de ce pouvoir, à moins qu'il n'ait été *élu* par la communauté, ou *appelé* par le *modérateur* ou le plus ancien. »

Inutile de rapporter le sentiment des autres réformateurs du continent : il est assez connu. Tous nient l'efficacité de l'ordination.

Quant aux réformateurs anglais, un document public nous apprend quels étaient en particulier les sentiments de Cranmer. Burnet le rapporte dans son *Histoire de la Réformation.* Il porte ce titre : *Résolutions de plusieurs évêques et théologiens sur quelques questions concernant les sacrements.* Une de ces questions, la neuvième, est proposée en ces termes : « Si les apôtres, manquant d'un pouvoir plus élevé comme n'ayant pas de roi chrétien parmi eux, firent des évêques en vertu de cette nécessité, ou par une autorité que Dieu leur avait donnée? » Et Cranmer répond : « Tous les princes chrétiens ont reçu immédiatement de Dieu la charge entière de tous leurs sujets, aussi bien en ce qui concerne l'administration de la parole de Dieu pour le soin des âmes, qu'en ce qui se rapporte à l'administration des affaires politiques et du gouvernement civil. » Répondant à la dixième question : « Si les évêques furent avant les prêtres, ou les prêtres avant les évêques; et dans cette seconde hypothèse, si les prêtres ne peuvent pas faire l'évêque », Cranmer dit « que les évêques et les prêtres existèrent en même temps, qu'ils ne formaient pas deux degrés distincts, mais qu'ls remplissaient un même office au commencement de la religion du Christ ». A la onzième question, il répond encore : « Un évêque peut faire un prêtre d'après l'Écriture : ainsi le peuvent également les princes et gouverneurs, et cela par l'autorité de Dieu. » — « Des laïques, ajoute-t-il, peuvent faire des prêtres par élection. » Et en réponse à la douzième ques-

tion, il dit : « Dans le Nouveau Testament, celui qui est destiné pour être évêque ou prêtre, *n'a pas besoin de consécration* d'après l'Écriture, car l'élection ou la désignation pour cela est suffisante (1). »

Ajoutons quelques observations de l'abréviateur de Burnet. « Cranmer, dit-il, avait à cette époque plusieurs opinions particulières touchant les offices ecclésiastiques, savoir : que ces offices étaient confiés par le roi comme d'autres offices purement civils ; que l'ordination n'était pas indispensablement nécessaire ; qu'elle n'était qu'une cérémonie qu'on pouvait accomplir ou omettre, mais que l'autorité n'était donnée aux ecclésiastiques que par la commission du roi (2). » Cette suprématie royale, que le clergé, comme nous l'apprend le même écrivain, dit consister « en quelque grâce extraordinaire conférée au roi par son sacre », on ne souffrit pas qu'elle demeurât sans effet (3). Conformément à ses principes, Cranmer rejeta sa commission et consentit à recevoir sa juridiction d'un impudique et sanguinaire tyran. Dans leur adresse à Henri VIII, les évêques établissent que « toute juridiction civile et ecclésiastique découle du roi, qu'ils ne l'exercent que sous son bon plaisir, et que, comme ils la tiennent de sa bonté, ainsi ils seraient prêts à la lui rendre s'il lui plaisait de la redemander. » En conséquence, le roi leur accorde le pouvoir de donner *en sa place* l'institution et de remplir toutes les autres parties du ministère épiscopal, aussi longtemps que le permettra son bon plaisir. Ainsi, comme le remarque Burnet, ils furent les évêques du roi (4).

(1) *Histoire de la Réformation*, par Burnet. Appendice, nº XXI. Documents, nº 21, page 220-228. Édition de Londres, 1679.

(2) *Abréviateur de Burnet*, livre I, page 250.

(3) *Ibidem*, livre II, page 56.

(4) *Ibidem*, livre II, page 228.

A l'avénement d'Édouard VI, fils de Henri VIII, Cranmer prit une nouvelle commission pour l'exercice de ses fonctions épiscopales, voulant exprimer plus clairement encore son principe de prédilection, savoir, que toute autorité, ecclésiastique aussi bien que civile, dérive du trône. Tout était fait pour confirmer cette erreur. Les évêques étaient créés par lettres-patentes du roi, et non élus comme précédemment par les doyens et les chapitres ; tous les procès-verbaux et autres écrits étaient rédigés au nom du roi seul, avec l'adjonction d'une attestation de l'évêque. Toutes ces pièces étaient également marquées d'un seul sceau, celui du roi. « L'intention des inventeurs de cet acte, dit le Dr Heylin, fut d'affaiblir par degrés l'ordre épiscopal en renversant les évêques de leur solide fondement de l'institution divine, et en les réduisant à n'être que des ministres du roi, ses shérifs ecclésiastiques, pour exécuter sa volonté et dispenser ses ordres. » Et tel a été le résultat pratique de ce principe, que les évêques furent rendus incapables de conférer les ordres, à moins qu'ils n'en eussent auparavant reçu le pouvoir par une permission spéciale. La teneur même de cette permission est connue ; elle était conçue en ces termes : « Le roi à l'évêque de N..., salut. Puisque toute juridiction, ecclésiastique aussi bien que civile, dérive du roi, comme de la tête suprême de tout le corps, etc. Nous, en conséquence, vous donnons et accordons plein pouvoir et permission pour continuer, autant que durera notre bon plaisir, de conserver l'ordination dans votre diocèse de N.. et pour promouvoir des personnes aptes aux saints ordres, même à celui de la prêtrise. »

Une citation de Le Courayer fait encore ressortir davantage ces erreurs de Cranmer et de Barlow sur la consécration épiscopale. « Il paraît évident, dit-il, que Cranmer et Barlow, deux des prélats désignés pour réformer la

liturgie publique et la forme de consécration, étaient notoirement dans l'erreur sur la question des ordres. Pour en être convaincus, nous n'avons qu'à examiner les questions concernant les sacrements, proposées à quelques prélats et autres théologiens dont les opinions furent demandées. Dans leurs réponses à quelques questions relatives au nombre des sacrements, l'ordre est toujours omis, excepté dans la réponse à la quatrième question, où ils étendent la signification du mot sacrement à plusieurs choses qui ne sont que des figures ou de simples cérémonies. Dans la réponse à la septième question, Cranmer et Barlow excluent positivement l'ordre du nombre des sacrements, comme n'ayant pas en soi de vertu efficace. En un mot, dans toutes les réponses se reproduit sans déguisement le pur presbytérianisme, et il n'est que trop manifeste que le but principal de ces théologiens et prélats était d'anéantir l'épiscopat (1). »

« En 1536, ajoute Le Courayer, Barlow, outre plusieurs erreurs qu'on l'accusait de répandre, fut encore dénoncé comme ayant soutenu cette proposition : « Que si Sa Grâce le Roi, comme chef suprême de l'église d'Angleterre, choisit, nomme et désigne quelque laïque bien instruit pour être évêque, celui qu'il a ainsi choisi (et il n'est fait nulle mention des ordres) sera aussi véritablement évêque que lui-même ou que le meilleur en Angleterre (2). » Le plus obstiné presbytérien n'a jamais poussé plus loin la doctrine de la non-nécessité de l'ordination (3).

Le vingt-quatrième des quarante-deux articles adoptés dans la Convocation de 1552 et publiés par l'autorité d'Édouard VI, établit d'une manière expresse « qu'il n'est pas permis à chaque homme de prêcher publiquement ou

(1) Le Courayer, *Défense des ordinations anglicanes*, page 147.
(2) Collier, *Hist.*, tome III, page 135.
(3) Le Courayer, page 148.

d'administrer les sacrements dans sa congrégation, avant qu'il ne soit légitimement appelé et envoyé pour remplir cet office, et nous jugeons légitimement appelés et envoyés ceux qui sont choisis et appelés pour cette œuvre par les hommes qui, pour appeler et envoyer des ministres dans la vigne du Seigneur, ont une autorité publique que leur a donnée la Congrégation. »

Cet article est devenu le vingt-troisième de ceux adoptés en 1562 sous le règne d'Élisabeth et qu'on désigne sous le nom des trente-neuf articles. Or, le sens de cet article est évidemment presbytérien, et Burnet, en l'exposant, dit : Que si une société de chrétiens, d'un commun consentement, désignait l'un de ses membres pour lui servir de ministre dans les choses saintes, cette désignation ne serait pas condamnée ni annulée par l'article ; car, nous sommes certain, dit-il, que non-seulement ceux qui ont écrit les articles, mais le corps de cette église *pendant plus d'un demi-siècle après sa fondation*, a reconnu que, malgré ces irrégularités, les églises étrangères ainsi constituées étaient de véritables églises quant à toutes les choses essentielles à leur organisation (1). »

Il suffit, en effet, de lire en entier son exposition de l'article vingt-troisième pour se convaincre du peu d'importance que l'on attachait, même du temps de Burnet, à la transmission régulière des ordres. L'autorité légitime qui doit appeler au ministère est, selon lui, le corps des pasteurs assemblés et agissant conformément aux lois de l'État, sans qu'il soit question en aucune manière de la nécessité pour ces pasteurs de recevoir quelque chose qui ressemble à une ordination régulière. Ainsi il dit encore : « L'article ne fait point de cela (de cette légitime autorité) une constitution particulière quelconque ; mais il la laisse comme chose libre pour les cas qui *sont arrivés* ou

(1) Burnet, *Exposition*, article 23, page 257.

qui pourraient encore arriver. Ceux qui l'ont rédigé avaient devant les yeux l'état de plusieurs églises réformées d'une manière différente. Et bien que leur propre église ait été moins forcée qu'aucune autre de marcher hors du chemin battu, *cependant ils connurent que parmi eux aussi toutes choses n'avaient pas marché conformément à ces règles qui doivent être sacrées dans des temps réguliers.* La nécessité n'a pas de loi ; elle est elle-même une loi. »

Ainsi, que telle ait été la doctrine de l'église d'Angleterre pendant de longues années après sa formation, Burnet l'établit expressément par cette supposition qui s'est déjà vérifiée dans ce royaume. « S'il arrivait que des princes ou des états fussent jaloux de leur autorité, au point d'appréhender que leurs sujets, s'ils les laissaient aller ailleurs pour une ordination régulière, ne les missent dans une sorte de dépendance de ceux qui les auraient ordonnés, et si, pour d'autres motifs politiques, ils avaient une juste raison de se montrer jaloux sur ce point et, en conséquence, de mettre un empêchement, dans ce cas, ni nos réformateurs, ni leurs successeurs, *pendant les quatre-vingts ans environ qui ont suivi la publication de ces articles*, ne mirent jamais en suspicion la constitution de semblables églises. »

Le vingt-cinquième des trente-neuf articles de la Convocation de 1562, à laquelle assistaient Parker, Grindal, Cox, etc., fait une exclusion même que l'on ne rencontre pas dans la Convocation de 1548 sous Édouard VI. « Ces cinq choses communément appelés sacrements, y est-il dit, savoir : la confirmation, la pénitence, les ordres, le mariage et l'extrême-onction, ne doivent pas être considérées comme sacrements de l'Évangile, n'étant regardées comme telles que d'après une imitation corrompue de la conduite des apôtres et parce qu'elles représentent des états de vie approuvés par les Écritures, mais elles n'ont

rien de commun, quant à la nature des sacrements, avec le baptême et la cène du Seigneur, *parce qu'il n'y a pas là de signe visible quelconque ou de cérémonie ordonnée par Dieu* (1). Cette doctrine de l'église anglicane fut avouée si ouvertement *pendant au moins un demi-siècle*, comme l'évêque Burnet le dit froidement, qu'un défenseur des trente-neuf articles, M. Rogers, a pu écrire : « Personne, si ce n'est des papistes ignorants, ne dira que l'ordre est un sacrement. » Et il ajoute : « Où peut-on voir dans les saintes Écritures que les ordres ou la prêtrise soient un sacrement? Quelle est sa forme? Quelle est sa promesse? Où est l'institution du Christ? (2) »

L'assertion de Burnet que pendant les quatre-vingts ans qui suivirent la fondation de l'église anglicane, des notions très-vagues sur la nécessité de la consécration épiscopale prévalurent en Angleterre, est encore mise dans un plus grand jour par les deux faits suivants, que mentionne Le Courayer.

En 1610, Jacques Ier, désirant introduire l'épiscopat en Écosse, ordonna à quelques ecclésiastiques presbytériens de ce pays de recevoir la consécration épiscopale des mains de l'archevêque de Cantorbéry. Déja faits prêtres par l'église écossaise, il s'agissait de savoir s'ils recevraient de nouveau la prêtrise ou s'ils seraient faits évêques immédiatement. Quelques prélats anglicans, un du moins, insistaient sur la nécessité de les ordonner de nouveau diacres et prêtres, comme n'ayant jamais reçu ces ordres d'un évêque ; « mais, dit Le Courayer, Bancroft, archevêque de Cantorbéry, soutint que l'ordination faite par des prêtres devait être regardée comme valide ; autrement, on trouverait que la plus grande partie des églises ré-

(1) Heylin, *Appendice*, page 189.
(2) *Defense des 39 articles*, page 154.

formées manquent de ministres (1). » Un cas semblable se présenta en 1664, deux ans après la fameuse addition à l'Ordinal d'Édouard VI. Quatre ministres presbytériens écossais, venus en Angleterre dans le dessein de recevoir les ordres, reçurent en effet le diaconat et furent ensuite promus aux ordres plus élevés (2). Ces deux lignes de conduite tout à fait opposées dans des conditions identiques montrent que, dans l'intervalle, un changement s'était opéré en silence dans l'esprit des membres de la hiérarchie anglicane.

Tout, dans la conduite comme dans le langage des réformateurs du XVIe siècle et des anglicans en particulier, atteste donc une complète indifférence, le dédain même et jusqu'au mépris pour la consécration épiscopale. Les catholiques, témoins attristés de ces aberrations plus tard regrettées, ne purent s'empêcher de les signaler au monde et de protester contre les mensonges par lesquels on chercha à les couvrir.

III.

Le plus remarquable démenti donné par les catholiques à la consécration de Parker et de ses collègues remonte à l'année 1566. Ward le rapporte en ces termes : « Dans la première session de ce parlement (5e année d'Élisabeth), on donna à chaque évêque du royaume le pouvoir de faire prêter le serment de suprématie, exigé en la première année d'Élisabeth, à toute personne ecclésiastique résidant dans leur diocèse. En vertu de ce statut, Robert Horn, évêque prétendu de Winchester, demanda le serment au Dr Bonner, évêque de Londres, déposé de son siége par la reine Élisabeth et alors renfermé dans la pri-

(1) *Défense des ordinations anglicanes*, p. 22.
(2) Collier, tome II, page 887.

son de Marshalsea, au diocèse de Winchester. Le prisonnier refusa et, notification faite de ce refus par Horn au banc de la reine, il fut accusé d'avoir violé le statut. Bonner demanda s'il ne lui serait pas permis de se disculper en démontrant que ledit Robert Horn, appelé évêque de Winchester, n'était pas évêque dans le moment où il voulait lui faire prêter le serment de suprématie. Il fut décrété par tous les juges « que si les choses étaient telles que Bonner les présentait, il devait lui être permis de les présenter, et que le jury devait les considérer ». Or, Bonner ne fut pas condamné, ne fut pas même poursuivi, et le parlement, par un acte public, déclara évêques ceux à qui les catholiques contestaient déjà ce titre. « L'intervention du statut vint à propos, dit Fuller, et laissa la victoire indécise entre Horn et Bonner (1). »

Ne pouvant nier ce fait, les défenseurs des ordinations anglicanes prétendent que Bonner n'avait à opposer à l'ordination de Horn qu'un défaut de légalité. Ordonné d'après l'ordinal d'Édouard VI, Horn aurait été sacré avec une forme non *nominativement* et *explicitement* rétablie sous Elisabeth, après qu'elle avait été révoquée sous la reine Marie. Mais à qui persuadera-t-on que cette simple illégalité, d'ailleurs douteuse et sujette à contestation, ait été le seul motif du refus de Bonner de prêter le serment demandé par Horn, refus devant lequel a reculé le pouvoir et qu'il n'osa pas soumettre à un jury? « Il fut résolu, en effet, comme le rapporte Heylin, que la décision de cette affaire serait plutôt remise au prochain parlement, par la crainte qu'une chose si importante ne vînt à échouer par l'opposition d'un jury (2). »

Quoi que l'on puisse donc penser du motif qui a déter-

(1) Fuller, *Histoire de l'Église*, livre IX, page 80. Il cite Dyer, f° 234; Mich. 6 et 7; Elisabeth, placito 15.

(2) Heylin, page 173.

miné le refus de Bonner, il est certain qu'avant l'année 1566 au moins, il a été nié formellement et publiquement que Horn fût évêque, et par conséquent Parker de qui il avait, dit-on, reçu sa consération. Et afin de transmettre en quelque sorte lui-même à la postérité ce témoignage de la nullité de l'épiscopat qu'il avait fondé, le parlement publia l'acte suivant :

Acte de la huitième année d'Élisabeth (1566).

« Diverses personnes ignorantes de la classe du peuple ont récemment soulevé, par une excessive hardiesse de discours et de conversation, quelques questions sur la création et la consécration des archevêques et évêques dans ce royaume, recherchant s'ils avaient été et étaient légitimement et régulièrement faits évêques selon la loi ou non, ce qui tend à calomnier tout le corps du clergé, l'un des plus considérables de tout ce royaume. C'est pourquoi, afin de prévenir ces paroles calomnieuses et pour que tous ceux qui désirent connaître la vérité, puissent comprendre parfaitement que ces discours mauvais et ces entretiens ne sont fondés sur aucune raison ou cause légitime, on a jugé convenable de signaler ici quelques autorités qui approuvent et reconnaissent la création et consécration desdits archevêques et évêques, comme étant faite légitimement et régulièrement, selon la loi de ce royaume, et aussi pour pourvoir davantage à leur sûreté, comme il sera exprimé ci-après.

« C'est pourquoi, pour une entière déclaration de tout ce qui précède et afin que la chose puisse être bien comprise de tous les sujets de Sa Majesté la Reine, et que les mauvais discours, tels que ceux qui ont été tenus contre l'ordre respectable de la prélature, cessent à l'avenir, il est maintenant déclaré et arrêté, par l'autorité de ce présent parlement, que ledit acte et statut, fait en la première année du règne de notre souveraine maîtresse, Sa

Majesté la Reine, par lesquels ledit livre de commune prière et d'administration des sacrements, avec d'autres rites et cérémonies, est autorisé et admis pour l'usage, sera et restera bon et parfait pour toutes choses qu'il concerne ; et que cette ordonnance et forme pour la consécration des archevêques et évêques, et pour la création des prêtres, diacres et ministres, comme elle a été publiée sous ledit dernier roi Édouard VI, et ajoutée au livre de commune prière, et autorisée par le parlement dans les cinquième et sixième années dudit dernier roi, auront pleine force et effet, et seront à l'avenir employées et observées en tous lieux dans ce royaume et autres domaines et contrées de Sa Majesté la Reine.

« Et que tous les actes et affaires, obtenus ou faits par une personne ou plusieurs pour quelque consécration, confirmation ou prise de possession d'une ou plusieurs personnes, choisies pour l'office ou dignité d'archevêque ou évêque dans ce royaume, ou dans quelques autres domaines ou contrées de Sa Majesté la Reine, en vertu des lettres de Sa Majesté la Reine, ou patentes ou commissions, depuis le commencement du règne de Sa Majesté, sont et seront, par l'autorité de ce présent parlement, déclarés, jugés et estimés, en tout temps où il a été ainsi agi, bons et parfaits pour tous desseins et propos, nonobstant toute cause ou affaire qui pourrait être objectée dans un sens contraire, en quelque manière que ce soit.

« Et que toutes personnes qui ont été ou qui seront ordonnées ou consacrées archevêques, évêques, prêtres, ministres de la sainte parole de Dieu et des sacrements, ou diacres, d'après la forme et ordre prescrits dans lesdits ordre et forme d'après lesquels les archevêques, évêques, prêtres, diacres et ministres seraient consacrés, faits et ordonnés, sont en réalité et aussi par autorité de cet acte, déclarés et jugés être et seront archevêques,

évêques, prêtres, ministres et diacres, et régulièrement faits et ordonnés et consacrés, nonobstant tout statut, loi, canon, ou quelque autre chose à ce contraire. » Et le Dr Heylin, rappelant cet acte passé au parlement, ajoute qu'ainsi « l'Église est fortement assise sur ses colonnes naturelles ».

Inutile de dire que cet acte n'imposa pas silence à la hardiesse excessive de langage rappelée dans son préambule. Pendant tout le règne d'Élisabeth, on adressa aux évêques anglicans le reproche de n'avoir reçu aucune consécration épiscopale, et un nouvel acte passa encore au parlement en 1597 (c'est-à-dire près de quarante ans après l'événement) pour confirmer les évêques et autres dignitaires de l'Établissement dans leurs prérogatives ecclésiastiques, nonobstant toute ambiguité ou question sur ce point faite autrefois ou qui serait faite à l'avenir dans un sens contraire, en quelque manière que ce soit (1). »

Des actes du parlement anglais passons à l'examen des sentiments des docteurs catholiques anglais contemporains des premiers évêques anglicans.

Lorsque, en 1562, Jewell publia sa fameuse *Apologie de l'église d'Angleterre*, Harding y répondit par une *Réfutation de l'apologie de l'église d'Angleterre* (Anvers, 1563). Or, dans cet écrit il dit : « Passons sur votre succession que vous ne pouvez démontrer, et allons droit à votre vocation (ordination). Comment vous exprimez-vous? Vous vous présentez comme évêque de Salisbury; mais comment pouvez-vous prouver votre vocation? Par quelle autorité usurpez-vous le ministère de la parole et de l'administration des sacrements? Que pouvez-vous alléguer pour témoigner de la légitimité de votre ministère? Qui vous a imposé les mains? A l'exemple de qui l'a-t-il fait? Comment et

(1) Heylin, *Histoire d'Élisabeth*, page 130.

par qui êtes-vous sacré? Qui vous a envoyé? Qui vous a confié la charge que vous avez prise sur vous? Etes-vous prêtre ou non? Si vous ne l'êtes pas, comment osez-vous usurper le nom et l'office d'évêque? Si vous l'êtes, dites-nous qui vous a donné les ordres (1)? »

Le caractère évasif de la réplique de Jewell est remarquable. Harding lui avait demandé « par qui il a été fait prêtre », se servant du mot « prêtre » dans le sens plus large d'évêque, lequel n'est autre qu'un prêtre du premier ordre, parce qu'il a reçu la plénitude du caractère sacerdotal. Tirant avantage de cette ambiguité que le contexte rejette suffisamment, Jewell répond : « Puisqu'il vous a plû de me demander mes lettres d'ordination et de m'interroger comme ayant autorité si je suis prêtre ou non, qui m'a imposé les mains, comment j'ai été ordonné, je répondrai que j'ai été fait prêtre il y a longtemps, de la même manière et au même titre, et, si je ne me trompe, par la même personne et les mêmes mains par lesquelles vous-même, Harding, avez été fait prêtre, au temps d'Édouard VI. C'est pourquoi vous ne pouvez douter de ma qualité de prêtre, à moins que vous ne doutiez aussi de la vôtre. » Harding répliqua aussitôt, et nia que Jewell eût été fait prêtre dans le même temps, ou de la même manière, ou par les mêmes mains que lui, Harding, ou même qu'il l'eût été sous le règne du roi Édouard VI. Puis il continue : « Vous n'avez pas répondu à la moitié de ma question, car, c'est d'après saint Jérôme que j'ai posé ce principe : Il n'y a point d'église ou il n'y a point de prêtre, le mot prêtre (*sacerdos*) signifiant, comme vous le savez bien, non-seulement un simple prêtre, mais un évêque. C'est pourquoi je vous interroge, autant sur votre promotion à la dignité épisco-

(1) *Réfutation*, part. II, ch. v, page 57.

pale que sur le sacerdoce. Souffrez donc que je vous rappelle une fois de plus mes paroles (1). »

Jewell publia un troisième écrit, cette même année 1568, dans lequel il prétendit répondre au livre de Harding, mais il garda le plus profond silence sur le point important de sa consécration. L'impossibilité seule de donner une réponse satisfaisante peut expliquer le manque de sincérité de Jewell dans ce qu'il dit à cette question qu'on lui adresse : Êtes-vous évêque? « Vous m'interrogez comme si vous étiez mon métropolitain et vous me demandez si je suis évêque ou non. Je réponds : je suis évêque par l'*élection* libre, ordinaire, et canonique de tout le chapitre de Salisbury assemblé à cet effet, et dont vous, Harding, faisiez alors partie. Vous étiez présent au milieu de vos frères, comme je l'ai appris, et vous avez donné librement et publiquement votre suffrage à cette même élection. Si vous le niez, prenez garde que vous paraissiez donner un témoignage contre vous-même (2) ». Harding, dans sa réponse, nie qu'il ait été présent à cette élection, qu'il ait donné son suffrage, et que cette élection ait été canonique, n'ayant été faite que par crainte du pouvoir royal. Jewell, trouvant à la fin tous ces expédients inutiles, déclare dans un écrit postérieur qu'il a été sacré par son archevêque assisté de trois autres évêques alors dans le royaume, qui lui imposèrent les mains. Harding reprend : « Vous rendez votre défense plus difficile que je ne vous l'avais faite par mes objections. Car votre métropolitain qui vous aurait donné autorité pour vos fonctions sacrées, n'avait pas été lui-même sacré validement. Il y avait à la

(1) Découverte d'un grand nombre d'erreurs, mensonges, calomnies, corruptions employées et mises en pratique par Jewell, dans un livre récemment publié par lui et appelé : *Réponse*. Louvain, 1568.

(2) Jewell, page 129.

vérité quelques évêques légitimes dans le royaume, mais on ne leur demanda pas de vous imposer les mains ou ils refusèrent d'accéder à cette demande ». Jewell ne répondit plus après cette réfutation accablante.

Stapleton, autre théologien de grand mérite, parlant du résultat des procédures contre l'évêque Bonner, dit : « Tandis qu'ils s'efforçaient d'obtenir de lui le serment de suprématie, on trouva qu'ils étaient de faux évêques, *episcopi larvati* ». Dans son livre intitulé « *Contre-coup* », adressé à Horn, prétendu évêque de Winchester, il parle ainsi : Pour dire la vérité, vous n'êtes pas Lord de Winchester, ni d'ailleurs, mais seulement M. Robert Horn. N'est-il pas notoire que ni vous, ni vos collègues n'avez été ordonnés selon les prescriptions, je ne dirai pas de l'église, mais même des statuts? Comment donc pouvez-vous vous attribuer le nom de Lord évêque de Winchester? » Il ajoute encore : « Vous êtes sans aucune consécration de votre métropolitain, car lui-même (Parker) n'est pas non plus évêque ». — « Comment se fait-il donc, dit-il aussi à Jewell dans une *Réponse*, que vous et vos associés, qui vous présentez comme évêques, n'avez pas même de conformité ni de rapports, je ne dis pas avec le Pape, mais avec aucun évêque dans toute la chrétienté ; que vous n'êtes agréés ni approuvés par aucun d'entre eux, mais que vous avez pris sur vous cette dignité sans aucune imposition des mains, sans aucune autorité ecclésiastique, sans aucune observation des canons et du droit. Je ne vous demande pas qui vous a donné vos évêchés, mais qui vous a faits évêques (1). » Dans une homélie sur la fête de saint Marc, Stapleton dit encore : « Personne n'est envoyé légitimement à moins qu'il ne soit envoyé par l'évêque après l'imposition des mains. Les hérétiques de notre époque n'ont point cette mission, car ils sont en-

(1) *Appel à Jewell et à Horn.*

voyés par des hommes qui ne sont point évêques. Bien que chez les luthériens et les calvinistes, quelques-uns soient envoyés par l'imposition des mains ; cependant, comme les premiers prédicants, ne furent pas envoyés par quelqu'un qui eût un caractère épiscopal, toute cette mission imaginaire n'est qu'une farce, *merum nugamentum*. Tels sont tous ceux qui, en Angleterre, sont appelés évêques, lesquels, quand les véritables évêques, un seul excepté, furent chassés par l'autorité de la reine Élisabeth, ne succédant à personne, mais commençant par eux-mêmes, ne reçurent l'imposition des mains de qui que ce soit, ni des pasteurs de l'Allemagne ou de la France, ni des pasteurs de quelqu'une de ces églises prétendues réformées (1) ». Dans ses « *Controverses* », de nos jours encore si estimées, Stapleton, parlant des évêques anglicans, dit : Tandis que, à l'origine, ils s'étaient saisi de leurs siéges épiscopaux, uniquement en vertu de l'autorité royale, *sola regia auctoritate*, aujourd'hui ils ont la prétention ridicule d'ordonner leurs ministres par l'imposition des mains (2) ». Comment Stapleton aurait-il écrit et publié ces choses, si Parker avait été sacré par quelqu'un qui eût eu un titre même coloré de caractère épiscopal?

Nicolas Sanders, ancien professeur de droit à l'Université d'Oxford et plus tard professeur de théologie à Louvain (1583), dit à son tour en parlant des premiers évêques anglicans : « Étant privés de toute ordination légitime, lorsque la voix publique déclara et prouva, par les lois d'Angleterre, qu'ils n'étaient pas évêques, ils furent contraints de recourir à l'assistance du pouvoir séculier, afin qu'ils pussent recevoir la consécration de la magistrature laïque dans le prochain parlement. Par l'au-

(1) Stapleton, tome IV, page 851.
(2) *Ibidem*, quest. IV, part. 4.

torité de ce parlement, si quelque chose avait été fait ma ou contrairement aux prescriptions de la loi, ou omis ou négligé dans la première inauguration, tout cela serait censé remis après qu'ils avaient joui de leur charge épiscopale et de leur siége pendant plusieurs années sans aucune consécration épiscopale (1). » Ailleurs, il les appelle *reginales prælati,* ou les évêques de la reine.

Bristow, qui mourut en 1582, s'exprime de la même manière : « En Angleterre, le roi, voire même la reine, peuvent donner leurs lettres-patentes à qui ils veulent, et ceux-ci peuvent, dès ce moment, se présenter comme évêques et commencer à ordonner des ministres (2) ». « Considérez, dit-il encore, quelle est cette église, dont les ministres sont de simples laïques, sans mission, sans vocation, sans consécration, et qui, lorsqu'ils se repentent et se convertissent, n'occupent parmi nous d'autres places que celles des laïques ; qui ne sont admis en aucun cas, ni ne songent à exercer aucun ministère, à moins qu'ils n'aient reçu les ordres qu'ils n'avaient pas auparavant. »

Raynœds aussi, revenu des erreurs anglicanes qu'il avait embrassées avec ardeur, écrivait à son tour : « Il n'est pas un pâtre en Turquie qui n'ait pris le gouvernement de son troupeau avec une raison meilleure et par un droit, un ordre et une autorité plus grandes que ne sauraient en produire ces superbes apôtres et évangélistes, pour la charge divine et sublime de gouverner les âmes qu'ils s'arrogent à eux-mêmes (2).

Tous ces témoignages sont incontestables. Le grand défenseur des ordinations anglicanes, Le Courayer, les reconnait lui-même. « Je sais, dit-il, que Stapleton, Harding, et d'autres écrivains catholiques, contemporains

(1) Sanders, livre III, page 298, cité par Mason.
(2) *Motifs*, tome II, page 264.

de Parker, ont affirmé à la face des nouveaux évêques qu'ils n'étaient pas de véritables évêques, que leur sacre était une chimère et qu'ils ne pouvaient prouver leur ordination, l'ayant reçue d'un homme dont l'ordination était également insoutenable (1) ». Nous ajouterons même que Mason reconnaît ces témoignages accusateurs, comme en fait foi le titre de son ouvrage, dans lequel il promet de disculper les évêques de l'église d'Angleterre « des calomnies et des imputations odieuses de Bellarmin, Sanders, Bristow, Harding, Allen, Stapleton, Parsons, Kellison, Eudemon, Becanus et autres papistes. »

Dans son épître dédicatoire à Abbot, archevêque de Cantorbéry, Mason, chapelain du prélat, rappelle « l'excessive hardiesse de discours » signalée par Élisabeth elle-même dans l'acte de 1566. « Il désire voir dissipés les brouillards papistes et la vérité mise dans un jour plus éclatant. »—« Que si quelqu'un, continue-t-il, s'est fait scrupule précédemment d'entrer dans nos ordres, parce qu'il ignore comment les imputations odieuses et calomnieuses publiées dans les livres papistes peuvent être réfutées,... et si à cause, de ce doute il est passé dans les rangs de nos adversaires, qui sait quel effet Dieu peut opérer en eux, quand ils verront clairement combien ils ont été trompés par les stratagèmes des papistes? » L'aveu est complet, et Mason, s'il reparaissait au milieu de ses compatriotes, reconnaîtrait que sa prétendue réfutation et son *registre prétendu* n'ont fait qu'ajouter des preuves nouvelles à toutes celles que les contemporains de Parker avaient accumulées.

De tout ce qui précède il est permis de conclure :

1° Que le rite de la consécration épiscopale a été estimé de peu d'importance par les premiers réformateurs d'Angleterre.

(1) Le Courayer, page 255.

2° Que les ordinations de l'église anglicane ont été fréquemment et publiquement mises en question ou même niées sous le règne d'Élisabeth.

3° Que ce démenti ne reposait pas sur un défaut légal ou canonique qui rendît simplement ces ordinations irrégulières et illicites ; mais sur ce fait que les premiers évêques de cette église avaient été placés sur leurs siéges respectifs uniquement par l'autorité royale et sans aucune consécration.

Ces trois points établis, nous arrivons à l'examen des deux sacres de Parker. L'un aurait eu lieu à Londres à la taverne de Nag's-Head dans la rue Cheapside, et il est repoussé avec indignation par les protestants, du moins depuis l'apparition du livre de Mason en 1613. L'autre aurait été célébré dans la chapelle de l'archevêque de Cantorbéry, à Lambeth, le 17 décembre 1559.

Même après la supposition que Parker avait été sacré à Lambeth, les catholiques ont nié uniformément qu'une semblable consécration fût valide, parce que d'abord, disent-ils, Barlow, le consécrateur supposé de Parker, n'a jamais reçu lui-même la consécration épiscopale ; en second lieu, parce que la forme qui fut, dit-on, alors employée, est invalide. Ces deux dernières questions écartées pour le moment, abordons l'examen du fait du sacre de Parker.

IV.

Dans le conflit d'autorités contraires s'appuyant sur des documents publics, il est absolument nécessaire de prendre un *criterium* certain qui permette de distinguer les actes authentiques de ceux qui sont apocryphes. Les principes suivants sont admis : 1° On considère comme ayant une authenticité suffisante les actes portant l'une

de ces formules *per breve de privato sigillo*, ou *per ipsum regem* ou *per ipsam reginam*. Pour comprendre la nature et la force de ce témoignage, il faut observer que Rymer, quand il entreprit la collection des actes publics connue sous le nom de *Traités de Rymer*, rencontra des matériaux de deux sortes. Les uns portaient le sceau public ou privé du pouvoir d'où ils émanaient ; d'autres n'avaient point d'attestation de leur véritable caractère, et comme tels ils ne seraient point admis dans une cour de justice. Or, Rymer a inséré dans sa collection *tous* les documents qu'il a trouvés ; mais il a donné, pour guider ses lecteurs, la règle qu'il a suivie lui-même. Tous les actes royaux trouvés dans Rymer avec l'une des trois formules signalées plus haut, sont admis dans cette discussion comme authentiques. Les autres, ou sont rejetés comme apocryphes, ou ne sont pas admis en preuves, surtout lorsqu'ils sont, comme il arrive quelquefois, contredits par d'autres actes dont on ne peut nier l'authenticité.

Mais, dira quelqu'un, des documents de cette nature sont-ils donc susceptibles d'être inventés, falsifiés ou interpolés? A celui qui ferait cette question nous rappellerions le pardon général accordé par Jacques Ier d'Angleterre au commencement de son règne. « Nous pardonnons aussi, dit le monarque, nous remettons et déchargeons par ces présentes toutes offenses et transgressions et chacune en particulier commises, avant ledit vingtième jour de mars, en effaçant ou interlignant quelque chose dans les archives, registres, brevets, ordonnances, procès-verbaux ou autres documents de nous ou de quelqu'un de nos prédécesseurs ou ancêtres quels qu'ils soient dans quelque cour de nous ou de quelqu'un de nos prédécesseurs ou de nos ancêtres (1). » Cette clause

(1) Rymer, XVI, page 534.

prouve, sans réplique possible, que les actes publics sont au moins susceptibles de falsification, et elle rend témoignage qu'ils ont été fréquemment inventés et interpolés sous le règne d'Élisabeth.

Quant aux autres documents et extraits tirés des auteurs, ils sont interprétés selon les règles ordinaires. Ainsi, c'est une règle établie de désigner sous le nom d'évêque *élu* un ecclésiastique promu à un siége épiscopal, mais qui n'a point encore été sacré. Pareillement, un évêque transféré d'un siége à un autre, mais non encore installé canoniquement dans son nouveau siége, est nommé dans les actes publics, ancien évêque de N..., maintenant évêque élu de N... Quand donc, dans un document public, il n'est question que d'un évêque *élu*, cet évêque élu n'a jamais été précédemment en possession d'aucun siége, et doit être considéré, par conséquent, comme n'ayant jamais été sacré.

Appliquons les principes sus-mentionnés à la commission royale du 9 septembre.

Ce fut le 18 juillet 1559 qu'une ordonnance (*Writ*) autorisa l'élection de Matthieu Parker : elle eut lieu le 1er août suivant. Le 9 septembre, la reine Élisabeth publia sa commission pour la confirmation légale et la consécration du nouvel élu. La commission commence par ces paroles :

« Élisabeth, par la grâce de Dieu, reine d'Angleterre etc... aux Révérends Pères en Jésus-Christ, Cuthbert, évêque de Durham, Gilbert, évêque de Bath, David, évêque de Peterborough, Antoine, évêque de Landaff, Guillaume Barlow, ÉVÊQUE, et Jean Scory, ÉVÊQUE, salut.

Mason n'a point connu cette commission ; du moins il ne la mentionne pas. Cet auteur cite une commission d'une date plus récente, adressée à quatre autres personnages, ajoutés aux trois qui sont nommés *en dernier lieu*

dans la commission du 9 septembre. Nous trouvons celle-ci pour la première fois dans un livre intitulé : *Justification du sacre et de la succession des évêques protestants*, composé par le Dr Bramhall, évêque de Derry. Elle porte le « *per breve de privato sigillo* », et doit par conséquent être considérée comme authentique.

Un statut de Henri VIII exigeait quatre évêques pour assister à un sacre, et l'on trouve, en effet, nommés dans la commission quatre évêques dont la consécration ne peut être douteuse. On leur adjoignit Barlow et Scory, appelés simplement ÉVÊQUES et n'ayant pas, comme les autres, le titre d'un siége quelconque ajouté à leur nom. D'après Jean Stowe ils n'étaient tous deux qu'évêques élus. Dans la description qu'il fait des funérailles qui eurent lieu à Londres à la mort de Henri II, roi de France, il désigne de cette manière les prélats officiants: le Dr Parker, archevêque élu de Cantorbéry, le Dr Barlow, évêque élu de Chichester, le Dr Scory, évêque élu de Hereford (1).

D'après un autre statut de Henri VIII, les prélats désignés dans une commission semblable, s'ils refusaient de sacrer dans l'espace de *vingt jours*, à partir de la publication de l'ordonnance, s'exposaient eux-mêmes à la peine de *præmunire*. Cette disposition fut établie dans le but de prévenir tout recours à Rome dans l'intervalle entre la nomination et le sacre. Les évêques de Durham, de Bath et de Peterborough ayant refusé, furent expulsés de leurs siéges. L'évêque de Landaff ne fit pas non plus la cérémonie du sacre, comme tous en conviennent : néanmoins, il ne fut pas déposé de son siége, apparemment parce que Parker ne jugea pas prudent d'urger les choses contre lui après le serment de suprématie qu'il avait eu la faiblesse et le malheur de prêter.

(1) *Annales*, page 1803, Edit. 1577. Voir Harduin, tome I, page 403.

Aucun des quatre évêques catholiques nommés dans la commission du 9 septembre n'ayant sacré Parker, et personne ne prétendant que Barlow le sacra avant la date du 17 décembre 1559, comment se fait-il que l'on trouve, dans une commission authentique de la reine (*per ipsam reginam*) datée du 20 octobre, Parker et les autres personnages qu'il a, dit-on, sacrés lui-même, nommés *évêques* avec les *titres* de leurs siéges respectifs, sans adjonction du mot *élu?* Et cela deux mois avant l'époque du sacre supposé conféré à Parker par Barlow. La commission commence ainsi : « Regina.. reverendissimo in Christo patri Matthæo, Cartuariensi archiepiscopo... etc.; la reine... au très-révérend Père en Jésus-Christ Matthieu, archevêque de Cantorbéry, etc...

L'authenticité de cette commission du 20 octobre ne peut être niée, quoiqu'elle soit opposée à une autre commission qui aurait été publiée, dit-on, le 6 décembre suivant. La première porte la marque *certaine* de son authenticité, la seconde en est dépourvue ; comment douter alors de leur caractère et comment éluder le témoignage apporté par cet acte authentique, savoir que Parker, Grindal et Cox étaient à cette époque considérés comme évêques? Les évêques, en effet, sont dits *élus* jusqu'au jour où ils sont sacrés ; et ils ne reçoivent le titre du siége pour lequel ils ont été élus, que le jour où ils sont entrés en possession *actuelle* de ce siége. Voilà pourquoi Parker est appelé archevêque *élu* de Cantorbéry dans la commission du 9 septembre, et d'une manière absolue, *archevêque de Cantorbéry*, dans celle du 20 octobre. Cette différence ne s'explique qu'en disant, ou qu'à cette époque Parker avait été sacré, ou que la reine crut que l'on s'était conformé à ses ordres sur ce sujet, ou, ce qui est plus probable, qu'elle fut forcée par la nécessité de le reconnaître pour archevêque, quoiqu'il

n'eût pas reçu la consécration épiscopale. Cette dernière supposition ne surprendra nullement ceux qui savent quels étaient les principes des réformateurs sur la *nécessité* de la consécration et ce que l'archevêque Cranmer avait solennellement déclaré, que l'*élection* (l'autorité royale) *seule* suffit pour faire des évêques. — Deuxièmement, l'objet de la commission prouve lui-même que Parker et les autres personnages nommés étaient considérés comme évêques ou du moins *devaient* être considérés comme tels. Le célèbre différend de Bonner avec Horn a montré que nul, s'il n'était évêque, ne pouvait présenter validement à un évêque le serment de *suprématie* dans son caractère purement spirituel. Or, comme la commission du 20 octobre fut publiée pour autoriser ceux qui y sont désignés à présenter ledit serment à toutes personnes ecclésiastiques ou laïques, dans les limites de leur juridiction respective, il suit que Parker, Grindal et Cox doivent avoir été à cette époque regardés comme évêques. Leur consécration donc, quelle qu'elle ait été, a dû avoir lieu entre le 9 septembre et le 20 octobre 1559. — Troisièmement, le titre de « très-révérend Père en Jésus-Christ » donné à Parker, et celui de révérends Pères en Jésus-Christ » donné aux autres, supposent qu'ils ont été sacrés, ou regardés comme sacrés ; autrement ce titre ne leur aurait pas été donné, contrairement à tous les usages, dans un document officiel. — Quatièmement, Hollingshed nous apprend qu'un des évêques déposés par Élisabeth, Tunstal de Durham, vécut avec Parker à Lambeth et y mourut le 18 novembre 1559. Or l'archevêque de Cantorbéry ne pouvait prendre possession du palais de Lambeth qu'après avoir été installé sur son siége et, par conséquent, sacré.

La commission du 9 septembre n'ayant, de l'aveu de tous, été exécutée par aucun des quatre principaux

prélats à qui elle était adressée, parce qu'ils opposèrent un refus, ce qui entraîna leur déposition, quelle peut être la cause du long délai qui s'ensuivit? Heylin suppose que ce fut le désir qu'avait Élisabeth de jouir des revenus des siéges vacants (1). Il est plus juste de dire, avec Le Courayer, que ce fut la difficulté de trouver des consécrateurs convenables (2) ».

V.

Ajoutons quelques observations générales sur l'histoire du sacre des premiers archevêques et évêques anglicans à la taverne de Nag's-Head. Elle ne sont pas moins indispensables, et rendront plus facile la discussion de ce fait, rejeté comme une odieuse calomnie par les défenseurs des ordinations anglicanes; mais soutenu par des théologiens catholiques distingués, depuis deux cents ans au moins, comme un événement dont la certitude repose sur une évidence incontestable.

1° Il ne s'agit pas d'établir la vérité du sacre de Nag's-Head, mais seulement d'examiner s'il est aussi dénué de probabilité qu'on l'a prétendu, et si ceux qui l'ont publiquement avoué et reconnu, à une époque où ils avaient pour s'en assurer plus de facilité qu'on ne peut en avoir aujourd'hui, ont été trompés par un conte absurde. Si, après cela, le sacre de Nag's-Head est rejeté, la seule conséquence qu'on pourra en tirer, c'est que ces derniers ont été trompés; mais il ne s'ensuivra en aucune manière que Parker a été sacré. Ce fait, comme tous les autres, doit être prouvé par une évidence positive, et il ne serait point établi par la réfutation de l'événement extraordinaire qui forme le sujet de cet examen.

(1) Heylin, page 120. Edit. 1661.
(2) Le Courayer, page 27.

2° En jugeant ce fait, on ne doit pas former son opinion d'après les règles qui nous guideraient s'il était question d'un fait semblable qu'on assurerait être arrivé au temps présent. Nous pouvons nous dire naturellement à nous-mêmes : Est-il possible que le clergé anglican, qui a aujourd'hui une si haute idée des ordres et dans lequel un grand nombre sont probablement plus à plaindre pour leur ignorance de la vérité qu'à suspecter de vouloir se moquer des choses saintes, est-il possible que des hommes semblables eussent été capables d'une semblable profanation? Mais souvenons-nous que nous n'avons pas à juger des contemporains, mais Parker et ses associés, lesquels avouèrent publiquement qu'ils ne croyaient pas à l'efficacité de l'imposition des mains, et qui, par la violation de leurs vœux solennels faits à Dieu, par leur duplicité et l'absence complète de principes qui se produit dans toute leur conduite, ont montré qu'ils étaient capables de profanations plus graves encore que celles dont ils sont accusés.

Il n'est pas inutile de rappeler au lecteur que Luther lui-même, quoique simple prêtre, tenta de faire évêque Amsdorf, et qu'il a laissé par écrit son opinion, savoir : qu'un sacrement administré par plaisanterie est aussi valide que celui qui est conféré avec les solennités ordinaires.

3° Il faut aussi remettre en mémoire que les habitudes du peuple, au temps présent, ne sont pas précisement les mêmes qu'il y a deux cent quatre-vingts ans, époque du sacre supposé de Parker. Aussi, quoique une « taverne » ou hôtel puisse nous paraître un lieu peu convenable, même pour une réunion ordinaire d'hommes de ce caractère, néanmoins, nous devons nous souvenir que, même ajourd'hui, des assemblées de personnages très-distingués, laïques et ecclésiastiques, sont tenues dans

certaines tavernes de Londres. Qui n'a pas entendu parler de la « Taverne de la couronne et de l'ancre » dans cette ville ? Mais il n'est pas nécessaire d'insister sur ce point, puisque plusieurs écrivains protestants, qui ont rejeté l'histoire du sacre de Nag's-Head, avouent qu'une réunion de prélats *a été* tenue dans ce lieu, et que c'est à cette réunion que remonte l'origine de la croyance ou de la rumeur d'après laquelle ils y auraient été sacrés. A l'époque où Fuller écrivit son histoire de l'Église, la taverne de Nag's-Head se voyait encore dans la rue Cheapside. Lui-même nous apprend qu'à l'entrée de cette taverne on apercevait une chaire contrefaite ou quelque chose qui en avait l'apparence (1). Fuller, à la vérité, nie que Parker ait été sacré en ce lieu-là ; mais il laisse assez voir que, quel qu'ait été le caractère véritable de la réunion des prélats à Nag's-Head, il est très-injuste de regarder cette histoire comme entièrement dénuée de fondement et de supposer qu'elle n'est qu'une fiction absurde inventée en haine du protestantisme. Voici ses paroles : Bien que nous ne soyons pas disposés à gratifier nos adversaires d'aucun avantage contre nous, néanmoins notre innocence sur ce point est assez confiante pour que je fasse connaître à tout le monde le léger *fondement* sur lequel *a été* appuyé tout ce *rapport*. Chaque archevêque et évêque se présenta en personne à Bow-Church (2), accompagné de plusieurs citoyens. Devait être entendu quiconque parmi eux aurait eu quelque objection légale à présenter contre l'élection de quelqu'un des prélats. Un dîner leur fut préparé à Nag's-Head, dans la rue Cheapside, regardé comme un lieu convenable à cause de sa proximité, et c'est de

(1) Fuller, liv. IX, page 61

(2) Avant la révolution religieuse d'Angleterre, cette église était appelée Sainte-Marie-la-Bonne. Les réformateurs ont retranché le nom de *Marie* et changé la finale *nne* en *we* et plus tard en *w*; ce qui donne *bow* ou *arche*.

cette *étincelle* que tout ce feu a été allumé. Avertissement pour la postérité, que non-seulement on ne doit point faire le mal; mais encore, que dans ces temps de malice, il faut s'abstenir de *tout* ce qui en a l'*apparence* ». A la marge Fuller ajoute : « Ceci a été affirmé par le lord chancelier Egerton à l'évêque Williams (1). »

Le Dr Heylin rapporte la même chose presque dans les mêmes termes : « Pour en venir au sacre du nouvel archevêque, dit-il, la première chose à faire, après l'assentiment royal donné en ratification de l'élection faite par le doyen et le chapitre, c'était sa confirmation à la cour des Arches selon la forme usitée. Cette formalité accomplie, le vicaire-général, le doyen de la cour des Arches, les procureurs et officiers de la cour, dont la présence à cette solennité était requise, furent régalés d'un dîner préparé pour eux à la taverne Nag's-Head dans la rue Cheapside, et bien que Parker en payât l'écot (c'est-à-dire le compte) l'église sera obligée plus tard de rendre un compte d'un autre genre (2). » Le docteur donne ensuite un récit détaillé du sacre supposé du 17 décembre, puis il ajoute, qu'après la cérémonie, « un grand dîner d'accueil fut offert à la compagnie qui s'y était rendue. On y comptait en particulier Charles Howard, fils aîné de Guillaume Lord Effingham, créé depuis lord-amiral et comte de Nottingham, lequel attesta dans la suite la vérité de toutes ces particularités, lorsque quelques partisans malins de l'Église de Rome mirent en question la réalité et le mode de cette consécration ».

« Il arriva, en effet, que plusieurs partisans de l'Église

(1) Fuller, liv. IX, p. 62.

(2) Il y a dans le texte anglais un jeu de mots qui tombe sur *reckoning, écot*, répété deux fois, mais dans deux sens différents. Dans le premier cas il signifie le compte des dépenses du dîner ; dans le second il exprime le *compte* qu'on demanderait plus tard de la conduite tenue en cette circonstance.

de Rome ayant entendu parler d'un dîner servi à la taverne de Nag's-Head à l'époque où l'élection du nouvel archevêque était confirmée à la cour des Arches, firent courir le bruit que cette taverne de Nag's-Head avait été pareillement le lieu du sacre. Ce bruit lui-même fut soutenu par une autre calomnie qui se répandit au-dehors. On publia, en effet, dans quelques pamphlets séditieux, que les personnages désignés par la reine pour différents évêchés s'étant réunis dans une taverne, s'imposèrent mutuellement les mains sans aucune forme ni ordination (1). »

Remarquons ici le fait important que découvre ce dernier paragraphe d'Heylin, savoir : que le sacre de Nag's-Head, au lieu d'avoir été publié cinquante ans après l'événement, comme le soutiennent les écrivains protestants, a été au contraire divulgué à l'époque même et proclamé dans plusieurs pamphlets séditieux. Si on n'y avait pensé qu'un demi-siècle plus tard, comment le dîner de Parker, à la rue Cheapside, aurait-il été, comme il le fut manifestement, « le fondement léger de l'histoire ? »

4° Les circonstances dans lesquelles, dit-on, arriva cet événement, ont besoin d'être rappelées à la mémoire. En moins de trente ans, la nation anglaise avait passé par quatre changements de religion, sous Henri VIII, Edouard, Marie et Élisabeth. De tous les évêques que cette dernière princesse trouva à son avénement au trône, un seul, Antoine Kitchen, évêque de Landaff, appelé par le protestant Camden « la calamité de son siége, » se montra infidèle. Du reste, il ne fit que ce qui était nécessaire pour conserver son siége, rien de plus. Il prêta le serment de suprématie ; mais il demeura pour tout le reste catholique dans sa croyance.

Quant au clergé inférieur, on peut former un jugement

(1) Heylin, *Histoire de la reine Elisabeth*, page 121, 122.

également favorable : car, bien que plusieurs eussent sacrifié leurs convictions pour conserver leurs revenus, la défection, néanmoins, ne fut pas aussi générale qu'elle l'avait été sous Henri VIII. Le témoignage d'Heylin sur ce point est irréprochable.

Heylin y signale les personnages éminents de l'ordre ecclésiastique qui refusèrent de reconnaître la suprématie religieuse d'Élisabeth et furent, par conséquent, déposés et obligés pour la plupart d'aller en exil. Leur nombre fut considérable. Les maladies contagieuses qui régnaient à cette époque en enlevèrent aussi une multitude d'autres ; tellement que l'établissement anglican, à son origine, se vit contraint, pour remplir tant de places vacantes, de prendre les sujets les moins propres au ministère ecclésiastique. « Ce qui, continue Heylin, remplit l'église d'hommes ignorants et illettrés, dont la science n'allait pas au-delà du livre de la liturgie et des homélies. » Une note placée à la fin de son *Histoire de la Réformation* entre dans un détail qui trouve ici sa place. Elle est extraite d'une adresse faite à l'évêque anglican de Salisbury, Jewell, par Jean Rastel, prêtre exilé. Je conçois, dit Heylin, qu'il a fidèlement rapporté dans cette adresse trop de « vérités déplorables » sur ce sujet. Or, ces vérités déplorables sont surtout celles-ci : « L'Eglise de Dieu, si bien fournie en hommes remarquables par leur science et leur vertu, est contrainte de souffrir des savetiers, des tisserands, des chaudronniers, des tanneurs, des faiseurs de peignes, des garçons de cabaret, des joueurs de violon, des geôliers et d'autres gens de semblable profession, non-seulement pour entrer en discussion, mais encore pour grimper dans les chaires et prendre la place des prêtres, des ministres sacrés, etc. (1) »

Fuller porte le même témoignage sur la dégradation du

(1) Heylin, *Hist. de la Reform.*, ann. 1559, page 162-174.

caractère ecclésiastique à cette époque. « Quant au clergé inférieur, dit-il, les meilleurs qu'on put trouver furent placés dans les charges pastorales. Hélas! ce qui passait pour tolérable était devenu sujet éminent. Une chandelle comme un roseau paraissait une torche, là où une lumière plus éclatante n'avait jamais été vue auparavant. » « D'un autre côté, continue Heylin, on éleva à de hauts emplois des hommes qui avaient passé le temps de leur exil dans des églises étrangères, où l'on suivait les doctrines de Genève. Or, ils revinrent si désaffectionnés du gouvernement de l'église par les évêques et de tout ce qui se rapportait aux rites et cérémonies ici établies par la loi, que peu de temps après ils remplirent l'église des plus affligeants désordres (1). »

Alors que tout était dans cet état de confusion, continue l'auteur, que les hommes les plus indignes et les plus dégradés avaient été placés de force dans les chaires où le clergé savant et orthodoxe de l'église d'Angleterre ne pouvait plus paraître, serions-nous surpris du caractère « caverneux et secret » d'un sacre que trois évêques catholiques ont absolument refusé d'accomplir, et que Kitchen aurait eu honte de faire en public, l'évêque élu (Parker) étant connu de tous pour ses opinions hétérodoxes?

Tel était alors en Angleterre l'état des choses, tels les hommes par qui fut opéré le changement dans la religion. On aurait tort assurément de juger de leur conduite dans cette affaire d'après les règles qui nous guideraient s'il était question des évêques anglicans de notre époque. Ou je me trompe étrangement, ou ces derniers se seraient détournés avec dégoût de ces hommes qu'un préjugé d'éducation leur fait maintenant regarder comme dignes de leur estime.

C.-J. DESTOMBES.

(1) Heylin, *Ibidem*, page 115.

LE TRAVAIL ET LES ARTISANS

CHEZ LES JUIFS DE PALESTINE AU TEMPS DE JÉSUS-CHRIST.

Quand nous lisons les anciens auteurs, et que nous rencontrons, dans les mœurs et les usages des peuples dont ils racontent l'histoire, quelques traits qui se rapprochent de nos habitudes, nous ne pouvons nous défendre d'un sentiment de douce satisfaction, et nous nous réjouissons de cette ressemblance. Cela tient à une double cause. Nous aimons à nous retrouver partout, à contempler, dans le passé aussi bien que dans l'avenir, comme notre portrait et notre image jusque dans ses plus petits détails, et, de plus, nous sommes heureux de voir que nos usages, que nos chères habitudes de société ou de famille remontent et s'étendent pour ainsi dire aussi loin que l'humanité. — Les hommes sont toujours et partout les mêmes : il en est de même des peuples et de leurs coutumes.

Ces réflexions, qui m'avaient frappé jeune encore, lorsque je traduisais Virgile et Cicéron, ont pénétré ces jours derniers dans mon esprit avec une force toute nouvelle, tandis que je lisais le plus récent travail de M. le docteur Delitzsch, professeur d'Écriture sainte à l'université protestante d'Erlangen, cent pages des plus intéressantes sur *la Vie des artisans chez les Juifs au temps de Jésus-Christ*. J'y voyais en effet la vieille société juive, peinte par elle-même dans ses anciens monuments, constituée identiquement comme la nôtre en tout ce qui regarde le travail et les ouvriers, parée d'images que nous sommes tentés de croire aussi jeunes que nous. Elle m'a

plu sous cette figure inconnue jusqu'alors, et, dans la conviction que d'autres pourraient s'instruire en la regardant à leur tour, j'ai voulu noter les circonstances qui m'ont paru le plus capables d'exciter l'attention de nos lecteurs. Les justes préoccupations qui agitent aujourd'hui le monde entier, touchant la grave question du travail, donneront d'ailleurs à cette étude un cachet d'opportunité qui en accroîtra l'intérêt.

Les détails que nous allons citer proviennent de quatre sources principales : le nouveau Testament, l'historien Josèphe, le Talmud et les Midraschim. — Les écrits apostoliques ne fournissent sur le sujet qui nous occupe qu'un très-petit nombre de renseignements. S. Joseph le charpentier, Simon le corroyeur, les pêcheurs de Galilée, Paul et Aquila, fabricants de toile pour les tentes, tels sont à peu près les seuls artisans juifs dont il soit fait mention dans le nouveau Testament ; aussi les données de l'Évangile seraient-elles insuffisantes pour nous faire connaître à fond la théorie et la pratique des Juifs contemporains de Notre-Seigneur, relativement au travail. Heureusement, les autres sources sont plus explicites. Josèphe nous livre dans ses divers écrits, et surtout dans ses *Antiquités*, une foule de précieux matériaux ; le Talmud, c'est-à-dire l'immense collection des lois qui dirigeaient la vie soit privée, soit commune des Juifs, et les Midraschim, sorte de commentaires composés par les rabbins sur les principaux livres de l'ancien Testament, nous en fournissent encore un plus grand nombre. Ces quatre sources qui sont toutes, comme on va le voir, de provenance juive, pourront donc nous aider à apprécier d'une manière assez complète les idées qui régnaient en Palestine, vers le premier siècle de notre ère, sur le travail et l'industrie ; elles nous montreront en même temps l'état de la classe ouvrière et les différentes professions de cette époque.

Il y a trente ans que M. Delitzsch étudie l'histoire et la littérature du peuple juif : son témoignage est donc pour nous

une solide garantie. Tout ce que nous offrons à nos lecteurs est le fruit de ses doctes recherches ; le plus souvent même, nous n'apporterons d'autre changement à sa parole que celui de l'abréger selon les limites qui nous sont prescrites. Toutefois, dans l'intérêt de l'ordre et de la clarté, nous nous permettrons souvent aussi de ne pas conserver aux faits la place que la forme oratoire de sa composition l'avait obligé de leur donner.

Cherchons en premier lieu quelles étaient, à l'époque et dans la patrie du Sauveur, les idées courantes sur le travail manuel.

« De tout temps, les Juifs ont été un peuple de travailleurs qui ne l'a cédé à aucune autre nation en vigueur et en activité. L'agriculture et l'industrie furent ses principales occupations jusqu'à la ruine de son indépendance politique : c'est uniquement par suite de sa dispersion et des bornes étroites imposées à son amour pour le travail qu'il est devenu un peuple d'ouvriers et de marchands, et qu'il a pris la place des vieux Phéniciens. Le Dieu des Juifs, dit quelque part Cicéron, doit être un petit Dieu, puisqu'il a donné à son peuple un si petit pays. Mais ce *petit pays* a été, durant des siècles, un paradis terrestre, sous l'influence simultanée de la bénédiction divine et du travail des hommes. » — Un passage du Talmud nous montre d'une manière dramatique que les anciens Juifs auraient pris volontiers pour devise le beau mot de Jeanne d'Arc : Vive labeur ! « Lorsque le saint, qu'il soit béni, annonça la sentence du premier homme après son péché, à ces mots : Elle portera pour toi des épines et des chardons, — des larmes s'échappèrent des yeux d'Adam et il s'écria : O Seigneur du monde, moi et l'âne nous mangerons donc à une même crèche? Mais lorsque Dieu eut ajouté : Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, alors il fut consolé (1). » Nous voyons par là l'idée sublime que les Juifs se formaient

(1) Pesachim, 118, a.

du travail. D'après eux, ce qui élève actuellement l'homme au-dessus des animaux, c'est que sa nourriture, pour amère qu'elle lui paraisse souvent, est le fruit et la récompense de sa propre industrie. — A côté de ce trait significatif, mille proverbes révérés et surtout mis en pratique, avaient cours parmi le peuple. « Aime le travail, disait Schemaïa, le maître d'Hillel (1). — Le travail est grand, disait un autre, car il honore son maître (2); ou bien : le travail est grand, car il réchauffe son maître (3). — Que le travail a de prix aux yeux de Dieu ! (4). — Mon enfant, disait R. Ismaël à un jeune travailleur, ton travail est un travail divin (5). »

D'autres maximes visent moins haut; elles excitent au travail par des motifs moins surnaturels. « Fais du sabbat un jour ouvrable, dit un passage du Talmud, et tâche de te passer des autres (6). » Nous lisons dans un autre endroit : « Que l'homme accepte un ouvrage qui lui répugne, pourvu qu'il puisse se passer d'autrui (7). » — Travaillons pour assurer notre indépendance et notre liberté. Celui qui travaille et qui gagne ainsi, quoique péniblement, le pain dont il se nourrit, n'est-il pas mille fois plus heureux que l'homme oisif et paresseux qui est à charge aux autres tout autant qu'à lui-même ? Voilà pourquoi S. Paul, bien qu'il eût le droit de vivre aux frais des peuples qu'il évangélisait, préférait cependant vivre du travail de ses propres mains (8).

Le travail et l'industrie étaient donc singulièrement en honneur chez les juifs au temps dont nous parlons ; aussi ceux qui pensaient autrement tombaient-ils sous l'anathème public : « Ne dites point, je suis prêtre, ou, je suis un grand homme,

(1) Aboth, I, 10.
(2) Nedarim, 49, b.
(3) Gittin, 67, d
(4) Kamma, 79, b.
(5) Sota, 20, a.
(6) Pesachim, 112, a.
(7) Bathra, 110, a.
(8) I Thess., IV, 11

et l'occupation m'est odieuse (1). » — « N'enseigner aucun métier à son fils, c'est en faire un voleur de grand chemin (2). »

Cet amour pour le travail n'a cependant jamais empêché le peuple juif de montrer au grand jour les dispositions mercantiles qu'il a développées à un si haut degré dans le cours des siècles. M. Delitzsch se base sur plusieurs textes du Talmud pour prouver qu'au temps de Notre-Seigneur le commerce était méprisé des habitants de la Palestine. « Dans les trente-sept écrits dont se compose le Talmud, nous dit-il, on trouve à peine un mot en faveur du commerce ; on en rencontre au contraire un grand nombre qui attirent l'attention sur les dangers de la spéculation et de la vie errante. » Il cite ensuite le passage suivant de R. Jochanan : « La sagesse n'est point dans le ciel, c'est-à-dire qu'on ne la trouve pas chez les arrogants; elle n'est point de l'autre côté de la mer, c'est-à-dire que vous ne la trouvez point chez les gens de négoce et les marchands qui voyagent (3). » Plus loin, il ajoute pour montrer que l'usure permise par la loi de Moïse (Dent., XXIII, 20) n'était pas dans l'esprit du judaïsme : « Le Talmud place sur une même ligne l'usurier et l'amateur des jeux de hasard, et il les regarde l'un et l'autre comme des hommes vicieux dont le témoignage doit être récusé dans les jugements. » Quant à nous, nous serions porté à tirer de ces textes une conclusion tout opposée, et à croire qu'ils doivent précisément leur existence à une tendance très-prononcée du peuple juif, à cette époque, pour le commerce et l'agiotage. Autrement, rien n'aurait légitimé le langage sévère des rabbins.

Du reste, nous n'avons pas de peine à reconnaître que, généralement, le travail était plus estimé et plus pratiqué que le négoce. Aux proverbes que nous citions tout à l'heure,

(1) Pesachim, 112, b ; Bathra, 110, a.
(2) Kidduschin, 29, a.
(3) Erubin, 55, a.

nous pourrions encore en ajouter d'autres non moins significatifs, qui sont conservés jusqu'à ce jour dans certaines parties de l'Allemagne : *Meloche is Beroche*, le travail est une bénédiction : *Arbeit is kan Charpe*, le travail n'est pas une honte. — Mais les faits ont encore plus de force que les paroles. Une loi désignait les personnages distingués, soit par leur position, soit par leur science, que chacun devait saluer lorsqu'ils passaient dans les rues : les ouvriers seuls en étaient dispensés, car une clause spéciale les autorisait à demeurer assis et à continuer leur travail quand un de ces hommes passait devant eux. L'artisan à l'ouvrage était donc regardé comme une personne sacrée qui n'était pas obligée de se lever ni de s'incliner devant ce qu'il y avait de plus grand alors (1).

Il est toutefois évident qu'il y eut, ici comme partout, quelques exceptions. Dans les pages du Talmud, on voit paraître çà et là quelques Pharisiens superbes qui, du haut de la chaire où ils siégeaient comme docteurs, contemplent avec mépris le pauvre travailleur, et qui croient l'*encre du savant plus précieuse que le sang des martyrs* (2). Tel R. Nechunia Ben Hakana qui, au sortir du cours, avait coutume de faire cette prière : « Je vous remercie, Seigneur mon Dieu, de ce que ma part m'a été assignée parmi ceux qui visitent la maison de la science, et non parmi ceux qui travaillent aux coins des rues ; car je me lève de bonne heure et ils se lèvent de bonne heure ; dès l'aurore je m'applique aux paroles de la loi, mais eux à des choses vaines ; je travaille et ils travaillent — je travaille et je reçois une récompense ; ils travaillent et n'en reçoivent aucune ; je cours et ils courent — je cours à la vie éternelle, tandis qu'ils courent vers l'abîme (3). » Comme nous préférerons tous ces autres paroles à peu près identiques pour la forme, mais si différentes quant au sens, attri-

(1) Kidduschin, 33, a ; Chullin, 84, b.
(2) Proverbe arabe.
(3) Berachoth, 28, b.

buées aux illustres docteurs de Jabné : « Je suis la créature de Dieu, mon prochain l'est aussi ; j'ai mon occupation dans la ville et lui dans les champs ; de grand matin je vais à mon travail et lui au sien ; de même qu'il ne s'enorgueillit pas de son ouvrage, moi je ne tire point vanité du mien. Que si cette pensée te vient à l'esprit : moi, je fais de grandes choses et lui de petites ; pour nous, nous avons appris qu'un travail fidèle, soit qu'il crée de grandes choses, soit qu'il en produise de médiocres, conduit au même but (1). »

On conçoit parfaitement qu'avec de pareils principes, reconnus par la nation entière, toute profession devait être estimée en Palestine. « Il n'est pas de métier, dit le Talmud, dont le monde puisse se passer. » N'est-il pas vrai, en effet, même humainement parlant, que le plus humble travail, dès qu'il est honorable dans sa fin et dans ses moyens, n'a rien de vil ni de dégradant, et qu'il honore au contraire son auteur ? Écoutons à ce sujet une des anecdotes dont les rabbins entremêlent leurs minutieuses discussions de liturgie. « Un certain Siméon, du village de Sichnin, s'était fait, au temps de Jésus, une grande réputation par son habileté dans l'art de creuser les puits et les fontaines à Jérusalem. Or, il vint un jour auprès de R. Jochanan ben Zaccai, le maître d'Hillel, et il lui dit : Je suis un aussi grand homme que vous. L'illustre rabbin répondit : Comment cela ? C'est, reprit Siméon, que je ne sers pas moins que vous les intérêts de la communauté. Lorsqu'on vient à vous et qu'on vous demande en quel endroit on trouvera une eau pure selon la loi, vous dites : Puisez à telle fontaine, car ses eaux sont pures et fraîches ; ou bien, quand une femme s'informe auprès de vous de la meilleure eau pour se baigner, vous lui dites : Baignez-vous dans telle ou telle citerne, car ses eaux enlèvent toute impureté (2). Et en réalité, ajoute M. Delitzsch, pour l'observation des lois

(1) Beracboth, 17, a.
(2) Midrasch Koheleth

juives relatives à la pureté extérieure, Siméon n'était pas moins indispensable que les plus savants docteurs.

Le Talmud nous indique d'une autre manière la noblesse intrinsèque de tout travail quand il nous dit que chaque artisan aime son occupation, et que Dieu l'a ordonné ainsi afin qu'aucune profession ne disparût du monde (1). A côté de l'ouvrier, il nous fait voir aussi, par un rapprochement qui ne manque ni de charmes ni de malice, la compagne de ses travaux et de sa vie, toujours fière de la position de son mari. « Quand même l'homme n'est pas plus gros qu'une fourmi, la femme ne l'en place pas moins parmi les plus distingués. » — « Le mari ne serait-il qu'un garde-champêtre, sa femme est contente et elle ne désire pas de pois dans sa marmite. » — « Quand même l'homme n'est qu'un cardeur de laine, la femme l'appelle sur le seuil de la porte et elle s'assied à côté de lui (2).

Jamais cependant les juifs n'ont prétendu faire table rase dans la société et mettre toutes les professions au même niveau. Toutes sont utiles, aucune n'est infamante par elle-même : tel était leur principe; néanmoins ils n'attribuaient pas à toutes un égal degré de distinction et de mérite. Mais à quel point de vue se plaçaient-ils pour porter un jugement sur la supériorité ou l'infériorité d'une occupation? — Naturellement, c'était le côté religieux que le peuple théocratique devait tout d'abord examiner. On sait toute l'importance que le rituel des juifs attachait au pur et à l'impur, et combien les Israélites avaient en horreur tout ce qui pouvait leur faire contracter la moindre souillure légale, emblème de l'impureté spirituelle qu'ils devaient fuir avec un zèle plus grand encore. Partant de là, ils estimaient moins les professions qui mettaient les ouvriers en rapport avec des matières impures selon la loi; par exemple, celle de corroyeur ou de mineur.

(1) Kidduschin, 82, b.
(2) Jebamoth, 118, b.

« Le monde, dit un proverbe rabbinique, ne peut subsister ni sans parfumeurs, ni sans corroyeurs. Heureux celui qui compose les parfums! Malheur à celui qui passe sa vie à corroyer (1). »

Toutefois, les parfumeurs ne reçoivent pas toujours de si grands éloges. En voici la raison. De tout temps, les Orientaux ont été d'une délicatesse extrême dans leurs relations avec les femmes. La réserve des Juifs surpassait encore celle des autres peuples sous ce rapport, à tel point qu'en Galilée, un jeune homme n'obtenait jamais avant son mariage la permission d'être seul avec sa fiancée. On comprendra donc sans peine qu'ils aient placé à un rang inférieur les professions qui mettent les deux sexes en rapport, comme celles de bijoutier, de cardeur de laine, de foulon, de friseur, de tisserand, etc. Aucun de ceux qui se livraient à des travaux de ce genre ne pouvait devenir roi ni grand-prêtre (2). Une si grande sévérité était inspirée par les dangers que présentent toujours de pareils rapprochements. Pour combien de jeunes gens les ateliers anciens et modernes n'ont-ils pas été des écoles d'immoralité! « Un sage, dit une parabole juive, ouvrit à son fils un commerce de parfumerie en un lieu où se réunissaient les femmes publiques. L'emplacement, le commerce lui-même et la légèreté du jeune homme le rendirent bientôt la proie du vice. Alors éclata la colère du père et il s'écria : Je te donne la mort! Un ami l'entendit : Comment, lui dit-il, tu veux mettre à mort ce jeune homme et tu t'irrites à ce point! N'y avait-il pas d'autre profession digne de lui ? et n'y avait-il pas d'autre place pour sa boutique? »

Les Juifs avaient un troisième *criterium* pour apprécier la valeur d'une profession : c'était la réputation et la conduite de ceux qui l'avaient embrassée. Suivant un proverbe, « Personne ne doit permettre à son fils de devenir conducteur

(1) Kidduschin, 82, b.
(2) Kidduschin, IV, 13, 14; Gemara, 82, a.

d'ânes ou de chameaux, barbier, batelier, berger ou épicier, car ce sont là des métiers de voleurs. » Il est vrai qu'on trouve ailleurs quelques variantes dans les appréciations : « Les âniers sont la plupart du temps des impies, les conducteurs de chameaux presque tous des gens honorables, les bateliers pieux pour la plupart ; le meilleur des médecins est mur pour l'enfer, et le plus honnête des bouchers est le compagnon d'Amalec (1) ». Voici du reste un trait curieux qui nous aidera à comprendre pourquoi les muletiers étaient alors si peu en odeur de sainteté. Une ville de la Palestine vint tout à coup à manquer de sel. Les âniers qui s'y trouvaient s'entendirent pour fournir le plus promptement possible aux habitants cet assaisonnement indispensable. Lorsqu'ils convièrent leur chef à partir avec eux : Aujourd'hui et demain, leur répondit-il, le voyage m'est impossible, car j'ai à labourer mon champ ; mais attendez, nous ferons ensuite route ensemble. Ils y consentirent volontiers. Mais tandis que notre homme labourait son champ, il lui vint une idée sublime qu'il s'empressa d'aller communiquer à sa femme. Fais bien attention, lui dit-il, lorsque je te demanderai le joug, tu me donneras la selle, et quand je te demanderai la cruche, tu me donneras le sac. Il plaça donc le sac sur le dos de son âne et partit. Ses compagnons vinrent plus tard le chercher, mais on leur répondit qu'il était en route depuis la veille. Ils quittaient à peine la ville qu'ils le virent venir au-devant d'eux avec sa provision. Pourquoi, lui crièrent-ils, nous as-tu trompés de la sorte ? — Il répondit : Soyez raisonnables ; si nous étions partis tous ensemble, le sel se serait vendu à vil prix, tandis qu'à votre retour j'aurai déjà vendu ma part, et vous ferez après moi un assez joli profit (2) !

La renommée des tisserands était également si mauvaise que les chansons populaires auxquelles un homme honorable

(1) Kidduschin, IV, 24 ; Sofrim, 47, d et ailleurs.
(2) Landau, *Esprit et langue des Hébreux*, p. 185.

ne pourrait pas décemment prêter l'oreille étaient appelées des *chants de tisserand* (1).

L'anecdote que nous venons de raconter au sujet des muletiers juifs nous les montre soumis à un chef dont ils viennent prendre les ordres. Ce fait nous donne occasion de dire quelques mots sur l'organisation des corps de métiers en Palestine au temps du Christ. — A toutes les époques on a ressenti l'utilité de l'association et la vérité de la devise si connue : *L'union fait la force*. Les corporations de métiers ne datent donc ni de notre époque, ni du moyen-âge ; elles existaient déjà chez les compatriotes et les contemporains de Notre-Seigneur ; plusieurs faits, du moins, le prouvent jusqu'à l'évidence. Par exemple, il existait alors un genre particulier d'axiômes moraux que l'on désignait sous le nom de *maximes des foulons* (2). Les artisans qui possédaient, pour le nettoyage des étoffes de laine, un lavoir spécial situé sur la route de Jérusalem à Joppé (3), formaient donc une association, et ils avaient, comme nos compagnons modernes, un cercle de pensées que les initiés seuls pouvaient comprendre. Il y avait aussi des sociétés d'armateurs et de muletiers dont les membres s'engageaient à s'aider mutuellement, et à remplacer à frais communs le navire ou l'âne de celui d'entre eux qui l'avait perdu sans qu'il y eût de sa faute (4). Les chaudronniers avaient à Jérusalem leur synagogue et leur cimetière particuliers (5). Mais cet esprit d'association régnait encore à un plus haut degré chez les Juifs établis en Égypte. Les ouvriers s'étaient fait construire, dans Alexandrie, une synagogue splendide et si vaste, qu'au moment où l'assemblée devait répondre *Amen*, le bedeau (chazan) devait agiter un voile pour

(1) Sota, 13, a.
(2) Succa, 28, a.
(3) Is., VII, 3.
(4) Kamma, 116, b.
(5) Megilla, 26, a ; Nazir, 52, a.

avertir les assistants. Dans ce lieu de prière, les hommes étaient placés suivant leur profession ; il y avait des bancs spéciaux pour les orfèvres, les fabricants d'aiguilles ou d'épingles, les chaudronniers, les tisserands, etc. Quand un ouvrier se trouvait dans la gène, ou manquait de travail, il était soutenu par les membres de l'association tant que durait son embarras (1).

Une des circonstances les plus intéressantes du travail manuel à cette époque, c'est son union au travail de l'esprit, à la culture de la science. Nous nous rappelons les nobles sentiments qui animaient les docteurs de Jabné : ils étaient partagés par la grande majorité des savants et des professeurs de ces temps. Non-seulement ils aimaient le travail, mais ils le pratiquaient eux-mêmes et ne craignaient pas de s'avilir en gagnant péniblement leur vie. On a vu dans les temps modernes, nous avons vu de nos jours quelques exemples du travail corporel uni à l'étude ; l'histoire de la Grèce et de Rome nous a conservé un nombre plus grand encore de faits du même genre ; mais ce qui est une exception partout ailleurs était l'usage chez les Juifs au temps de Jésus-Christ, et c'était alors une idée généralement reçue que la science acquérait un nouveau lustre en s'unissant au travail des mains. Il semble toutefois qu'il n'en avait pas toujours été ainsi, à en juger du moins par un passage de l'Ecclésiastique (XXXVIII, 24-39) dans lequel le fils de Sirach dit nettement aux ouvriers ses contemporains que leurs occupations, s'ils s'y livrent avec zèle, ne leur laissent aucun loisir pour l'étude, et qu'elles les rendent par conséquent impropres à la science et aux fonctions civiles ou judiciaires. Néanmoins, supposé que telle fut alors l'opinion générale, il y eu un revirement complet d'idées à cet égard vers le premier siècle de notre ère. Voici en effet une maxime émise par l'illustre famille de Gamatiel et réalisée par ses nombreux disciples ou partisans : « Il est bon

(1) Succa, 21, b.

d'unir l'étude de la loi à un travail manuel, car en se livrant activement à ces deux occupations, on perd l'habitude du péché ; au contraire, l'étude qui n'a aucune industrie pour compagne se termine par la vanité et par le péché (1) ». On sait que, vers ces temps, les explications allégoriques de l'Écriture sainte étaient fort en usage ; on interprétait comme il suit le mot de Salomon : Jouis de la vie avec la femme que tu aimes : « Tu t'es consacré par amour à la thora (à la loi) ; choisis cependant et place à côté d'elle une industrie qui serve à te nourrir (2). » Ce n'était donc pas seulement l'étude et la pratique des œuvres de charité, ce n'était pas seulement un travail honnête et la prière qui étaient régardés comme un couple bien assortis (3), et qu'on devait bien se garder de désunir ; il en était de même de l'étude et du travail, de la science et de l'industrie, du travail de l'esprit et du travail des mains. Voilà pourquoi on appelait R. José ben-Meschullam et R. Siméon ben-Menasia *la sainte Communauté*, parce qu'ils consacraient un tiers du jour à la prière, un tiers à l'étude et un tiers au travail manuel. Voilà pourquoi des personnes renommées portaient leur siége sur leurs propres épaules jusqu'aux lieux où ils devaient donner leurs cours (4). Voilà pourquoi plus de cent rabbins, mentionnés dans le Talmud, étaient aussi des artisans. R. Oschaïa et R. Chamina étaient cordonniers ; R. Abba et R. Juda, tailleurs ; un autre Juda était boulanger, un troisième parfumeur ; et c'est ainsi que nous trouvons dans cette république de savants non-seulement un chirurgien Abba, un architecte Abba Josef, un fossoyeur Abba Schaul, un géomètre Ada, un changeur Chana, mais aussi un charpentier Abin, un foulon Abba Behaïa, un fabricant de sandales Jochanan, un corroyeur José, un forgeron

(1) Matth., II, 2.
(2) Midrasch Cohcleth.
(3) Aboda rara, 17, b ; Kidduschin, IV, 13.
(4) Nedarim, 49, b.

Isaac, un potier Néhémie, un brodeur Siméon, un fumiste Ami, etc. Autre Fabricius, Pinéhas taillait une pierre lorsqu'on vint lui annoncer qu'il avait été élu grand-prêtre (1); R. Josef tournait la meule, R. Schercheth traînait des poutres, tout en faisant l'éloge du travail qui fait couler la sueur (2). R. Josna, un des docteurs les plus distingués, était fabricant d'aiguilles. Comme il s'était démis de ses fonctions magistrales à cause d'une injustice qu'on lui avait faite, R. Gamaliel se chargea de le ramener à les reprendre. Étant entré dans sa maison, il se mit à contempler les murailles noircies, puis il s'écria avec un accent de raillerie : On voit bien, aux murs de votre maison, que vous êtes un fabricant d'aiguilles. Josna, sans se laisser intimider par la noblesse de Gamaliel, lui répondit : Malheur à ta race ! tu ne sais pas avec quelle pauvreté les savants ont à combattre; tu ignores de quoi ils se nourrissent et comment ils soutiennent leur vie. Gamaliel reprit : Je me sens humilié, pardonnez-moi. Le rabbin se fit longtemps prier; la considération des services rendus à la nation juive par la famille de Gamaliel put seule lui faire oublier l'arrogance du jeune savant. — Un autre docteur célèbre, R. Juda bar-Illïa, était tonnelier; il portait lui-même jusqu'au lieu de l'assemblée le tonneau sur lequel il s'asseyait pour donner ses leçons (3).

Sans doute l'amour du travail avait une grande part à cet état de choses; néanmoins, il ne suffit pas pour l'expliquer entièrement. Il est certain qu'un grand nombre de ces savants auraient préféré consacrer tout leur temps à l'étude s'ils avaient eu leur existence assurée. Mais, alors, les professeurs ne pouvaient compter sur des honoraires fixes. Sans leur travail personnel ils étaient réduits en Palestine aux offrandes gratuites de leurs élèves et à une portion de la dîme des pau-

(1) Sifra, 192, b.
(2) Gittin, 67, b.
(3) Jost, *Histoire du judaïsme*, II, 86.

vres. Parfois aussi le trésor du temple leur assurait une légère rétribution ; mais ces rétributions étaient trop casuelles et trop peu certaines pour qu'il leur fût permis de s'y fier. D'ailleurs, nous avons vu qu'ils ne regrettaient point cette nécessité du travail corporel, et qu'ils le regardaient même comme un honneur et une bénédiction. Aujourd'hui, ce partage d'occupations serait moralement impraticable; mais autrefois le domaine de la science était moins vaste, les connaissances s'acquéraient bien moins par la lecture que par l'enseignement : maîtres et disciples pouvaient donc, sans nuire à leurs études, consacrer aux travaux extérieurs une bonne partie de leurs loisirs.

Après ces développements, nous ne serons plus surpris de voir que saint Paul, ou plutôt que Saul, bien qu'il eût été destiné de bonne heure par son père à la sublime fonction de Docteur de la loi, avait appris comme les autres à travailler de ses mains. Les Actes des Apôtres nous apprennent en effet qu'il fabriquait des étoffes pour les tentes (1). Comme la laine de Cilicie était renommée entre toutes pour cet usage, il n'est pas étonnant qu'il ait choisi de préférence cette industrie. Peut-être même lui aura-t-elle été enseignée par son père, car, selon la coutume juive, les professions se perpétuaient de père en fils dans les familles (2). Quoi qu'il en soit, son habileté dans cet art lui rendit plus tard des services signalés et ne contribua pas peu à rendre son ministère fructueux en assurant son indépendance. Telle avait été, du reste, la conduite du divin Maître. Pour nous donner l'exemple et nous inspirer l'amour du travail, comme aussi pour expier nos fautes par ses sueurs et ses fatigues, il a voulu exercer pendant les trente premières années de sa vie une humble et dure profession. Celui qu'il honorait du nom de père, le juste Joseph son gardien et l'époux de sa mère, n'était qu'un

(1) Act., XVIII, 3.
(2) Erachin, 16, b.

pauvre ouvrier charpentier dont il apprit et seconda les rudes travaux. Dans l'Évangile, nous voyons qu'on le désignait parfois lui-même sous le nom de *charpentier* (ὁ τέκτων, Vulg. *Faber*) (1), ou de *fils de charpentier* (2). Il est vrai qu'en inaugurant sa carrière publique, il dut cesser d'être artisan : la prédication de l'Évangile et ses courses apostoliques à travers la Palestine occupèrent dès lors tous ses instants ; aussi, durant les dernières années de sa vie, mangeait-il le pain de l'aumône et de la charité.

Parlant des ouvriers juifs de la Palestine au temps de Jésus-Christ, nous devons nécessairement dire quelques mots d'une œuvre à laquelle ils participèrent en grand nombre, et qu'ils bénirent tous sans doute, car elle leur procura longtemps le travail et l'aisance. — Durant le long règne d'Hérode, les artisans n'avaient pas toujours été très-heureux. D'abord, la situation politique des Juifs était alors assez incertaine : on ignorait si ce prince pourrait se maintenir, en face des Romains, sur le trône qu'il avait usurpé avec tant d'habileté. Pour y réussir, il envoyait à Rome des sommes immenses qu'il extorquait en grande partie de ses sujets. Ensuite, Hérode aimait et favorisait bien plus les Grecs que les Juifs, et si, en de rares circonstances, il donna à ces derniers quelques marques d'attachement, il obéit en cela beaucoup plus aux conseils de son ambition qu'aux bonnes inspirations de son cœur ; d'ailleurs ses nombreuses cruautés le firent oublier. Sous ce prince, néanmoins, les ouvriers eurent encore de beaux jours, au moment de la reconstruction du Temple. Avant de commencer à bâtir, Hérode fit, à grands frais, des préparatifs gigantesques. Mille chariots furent construits pour amener les pierres et mille prêtres s'exercèrent dans l'art du sculpteur et le travail de charpentier. On se mit ensuite courageusement à l'œuvre et plus de dix-huit mille ouvriers y

(1) Marc, VI, 3.
(2) Matth., XIII, 55.

furent employés. Ils étaient payés généreusement ; les comptes étaient réglés, non-seulement chaque semaine, mais aussi chaque jour, et celui-là même qui n'avait travaillé qu'une heure recevait aussitôt son salaire. Outre les architectes, les tailleurs de pierre, les maçons et les charpentiers, on occupa un nombre considérable de doreurs et d'orfévres, de sculpteurs, de brodeurs et de tisserands qui furent chargés d'orner, chacun selon sa spécialité, les différentes parties de ce magnifique édifice. Bien plus, même après la construction du Temple, certains métiers y étaient constamment représentés et y trouvaient une occupation toujours nouvelle. Les nombreux sacrifices de chaque jour et l'immolation presque continuelle des victimes employaient une multitude de prêtres initiés aux opérations les plus délicates de la boucherie ; d'autres prêtres, boulangers ou pâtissiers, pétrissaient, chaque matin, les gâteaux que l'on offrait en sacrifice et, au temps requis, les pains de proposition ; des parfumeurs composaient l'encens et les parfums les plus exquis. A plusieurs reprises on fit venir des ouvriers d'Alexandrie pour certains travaux difficiles que l'on n'osait confier à ceux de Palestine ; ainsi, on les chargea de réparer la cymbale d'airain, et le mortier dans lequel on broyait les essences destinées à composer l'encens ; mais la cymbale, en sortant de leurs mains, avait perdu son timbre harmonieux, l'encens sa bonne odeur (1). On fut donc obligé de refaire l'ouvrage, et cette fois, les ouvriers juifs réussirent parfaitement. Du reste ils avaient déjà montré leur habileté en construisant, pour le Temple, un orgue à vent et à tuyaux comme les nôtres, dont le son était si fort qu'on pouvait l'entendre jusqu'à Jéricho (2).

Maintenant, pour achever par un dernier trait cette esquisse du travail et des ouvriers chez les Juifs, nous emprunterons à M. Delitzsch quelques pages de son quatrième dis-

(1) Erachin, x, 6.
(2) Erachin, 10, b, 11, a ; Tamid, III, 8.

cours où il nous décrit, sous de vives couleurs, un jour du mois de juin à Jérusalem sous la domination d'Hérode.

« Après le sacrifice du matin, et même avant qu'il soit terminé dans le Temple et dans les synagogues, on voit se déployer sur le grand marché, au bas de la nouvelle ville, la plus vive agitation, l'activité la plus étrange. Mais que ce nom de *marché* n'amène pas à l'esprit de nos lecteurs l'image d'une place carrée avec un hôtel-de-ville au milieu ; non, le grand marché de Jérusalem était simplement une rue large et spacieuse. Des deux côtés sont rangés des boutiques et des traiteaux ; on y voit de la pâtisserie fine faite avec le froment d'Éphrem (1) et actuellement marchandée par des revendeurs (2), qui se proposent de la vendre avec profit dans les quartiers plus éloignés de la ville; des gâteaux de figues et des raisins secs qu'une pauvre petite fille considère avec un appétit visible dans ses yeux ; des poissons de toute sorte venus du lac de Tibériade : comme ils excitent la curiosité des jeunes écoliers qui se rendent à l'école renommée de Siméon ben-Schetach ! On y voit encore des parures et des ornements de tout genre, même de fausses dents munies de fil d'or ou d'argent pour les assujettir (3). Ici, un marchand vante son *dibs*, c'est-à-dire son sirop de raisin ; là bas un autre recommande ses pois égyptiens de première qualité ; un troisième vend du cumin et occupe ses loisirs à moudre du poivre. Partout où le devant des maisons est libre, les ouvriers, si leur profession le leur permet, ont transporté leur ouvrage dans la rue, et ils travaillent avec ardeur. Ici, un cordonnier fixe à grands coups de marteau l'empeigne d'une sandale, là un tailleur coud des franges ravissantes à un riche manteau de prière, ailleurs un armurier travaille à la poignée d'un glaive en fer de Syrie. Le marché devient de plus en plus animé : de toutes

(1) La ville d'Ephrem, mentionnée par saint Jean, II, 54.

(2) קלבר, πρατήρ.

(3) Schabbath, VI, 5.

les parties de la ville accourent vendeurs, acheteurs ou curieux. Dans un coin se tiennent les mercenaires. L'un d'entre eux est loué pour arracher du lin ; mais le maître lui dit : Du pain et des pois, voilà tout ce qu'on mange chez moi (1). Près de la porte du marché, c'est-à-dire tout-à-fait au centre de la ville, se tient aussi la troupe rusée des muletiers. L'un d'eux vient d'avoir la bonne fortune d'être choisi pour transporter à Béthanie un bois de lit et d'autres meubles, comme aussi les flûtes indispensables pour un mariage qui doit s'y célébrer (2). On peut difficilement s'approcher de ce groupe sans entendre quelques paroles piquantes. Un homme à l'air sérieux et souffrant vient à passer : Vous avez certainement eu un mauvais songe, dit un des âniers ; auprès duquel de nos vingt-quatre devins allez-vous en chercher l'explication (3)? Un mauvais médecin arrive à son tour : Eh! bonjour, lui crie-t-on ; comment donc vont les affaires? — Cent saignées pour deux sous, répond-il (4). Un docteur gros et gras, au teint cuivré, coudoye rudement une vieille femme, qui lui barre le passage : Vieillard, vieillard, lui dit-elle avec ironie, que vous êtes rouge! Vous êtes ou un buveur, ou un usurier, ou un éleveur de pourceaux (5).

« Mais après avoir jeté un coup d'œil sur le grand marché, allons voir aussi le marché de la ville supérieure, situé entre l'antique résidence des rois asmonéens et le splendide palais d'Hérode. Ici également, nous trouvons une vie et une bigarrure qui plaisent au regard, mais qui cependant ne sont pas à comparer avec le mouvement bruyant du grand marché. Tout se passe avec plus de calme; il y règne un ton plus distingué, car ce sont les plus brillants produits des différents arts que nous voyons étalés sous nos yeux. Près de nous, voici

(1) Mezia, VI, 1.
(2) *Ibid.*
(3) Beracholh, 55, b.
(4) Schabbath, 129, b.
(5) Schekalim, 47, b.

un pied de vigne qui rivalise avec l'œuvre de la nature : c'est un orfèvre qui nous le montre. Plus loin, un potier nous invite à examiner divers objets d'une grâce exquise, en terre blanche et noire ; là-bas, nous pourrons acheter les figues les plus précieuses de Jérusalem : elles proviennent du *Jardin aux roses* fumé avec le sang des victimes (1). Ce vieillard, entièrement vêtu de blanc, qui porte des souliers si usés qu'un pauvre les refuserait, c'est un Éssénien : il regarde autour de lui pour voir s'il ne découvrira personne qui puisse le conduire à l'habitation des frères de son ordre, ou qui du moins lui en indique le chemin. — Maintenant, la chaleur du jour commence à se faire sentir, et la grande citerne située au milieu du marché est assiégée par une foule de gens altérés. Parfois, la multitude s'écarte timidement pour faire place à un écuyer royal ; les acheteurs se retirent pour laisser le choix à un eunuque d'Hérode. Mais un jeune Galiléen, qui a étendu par terre une toile carrée sur laquelle il a déposé une grande amphore remplie d'huile du Liban, et tout auprès, comme un leurre pour les chalands, un gigantesque melon d'eau, reste immobile et fixe avec fierté les nouveaux arrivants redoutés par la foule. — D'où êtes-vous donc? lui demande un petit homme à la barbe clair-semée, auquel il sert de son huile dans un œuf d'argile (c'était la mesure des liquides). — Je suis, répond-il, de la ville qui est perchée sur la montagne comme un oiseau libre. Il veut dire Sepphoris (2). Vient à passer un homme qui porte aux oreilles, en guise de boucles, d'un côté des fils rouges et bleus, de l'autre des fils jaunes et verts : c'est un teinturier qui indique de cette façon ce qu'il est et ce qu'il professe. Notre jeune marchand d'huile rit à gorge déployée de cette singulière *réclame* (3), et il crie à l'inconnu : Maître

(1) Maseroth, II, 5.

(2) Megilla, 6, a.

(3) Schabbath, 3, b. En voici d'autres tout aussi curieuses signalées par la Mischma : « L'écrivain (*libellarius*) ne doit point sortir avec une plume (*calamus*) derrière l'oreille, ni le teinturier avec un échantillon à l'oreille, ni le changeur avec un denier à l'oreille. » Selon le Talmud de Babylone, les tailleurs portaient une aiguille suspendue de la même façon.

Tobie, pouvez-vous aussi teindre le rouge (adom) en blanc ? C'était une allusion à l'Edomite Hérode. Un policeman royal appelle la garde du marché ; deux hommes d'armes accourent et ordonnent au jeune homme de les suivre, mais il résiste avec tant de force qu'ils ne peuvent réussir à l'entraîner. Il se forme alentour un cercle de curieux : les hommes d'armes ont peur et, pour en finir plus vite, l'un d'eux plonge son glaive dans le sein du galiléen. Celui-ci roule à terre, son sang coule et se mêle à l'huile qui s'échappe de son amphore renversée.

« Mais le soleil de juin devient de plus en plus ardent. La multitude se disperse et quitte peu à peu les deux marchés. Nous aussi, nous avons faim et soif. Que boirons-nous ? de la bière médique ou de la bière de Babylone ? du zithos d'Égypte ou du cidre du pays (1) ? Mais à quoi bon chercher longtemps un aubergiste qui vende l'une ou l'autre de ces boissons ? Dans la rue des cardeurs de laine, nous avons vu devant une maison de grandes cruches exposées au soleil ; elles contiennent du vin que la chaleur doit mettre en fermentation. Nous entrons et nous demandons si l'on peut nous servir quelque chose à manger, par exemple un plat de sauterelles rôties dans la farine et dans le miel, ou simplement salées. Mais quel monde et quelle agitation nous trouvons ici ! Avant que l'aubergiste nous ait répondu, un chaudronnier, que nous reconnaissons à son tablier de peau, approche son verre de notre visage en criant : Insensés ! manger sans boire, c'est consommer son propre sang (2). Un soldat vient à son tour et dit au chaudronnier : Ces hommes paraissent être des savants ; puis il ajoute à toute voix : Ce verre à la santé des savants et de leurs élèves (3). Deux individus plus paisibles qui font dans un coin une partie de *nerdschir*, nous dirions de trictrac, nous offrent une place à côté d'eux... Quelqu'un

(1) Pesachim, III, 1.
(2) Schabbath, 41, a
(3) *Ibid.*, 67, b.

près de nous éternue : *Jas*, *jas*, lui crie-t-on ; grand bien vous fasse ! (1).

« Il est midi ; le marbre blanc des palais réflète les rayons éblouissants du soleil. Les rues sont presque désertes, et le silence n'est interrompu que par la voix monotone d'un porteur d'eau ou d'un marchand de vinaigre édomite, c'est-à-dire de vin qu'on a fait fermenter en y mettant de l'orge. Les ouvriers et les muletiers sont assis à l'ombre, et ils trempent leur pain dans une sorte de breuvage qu'on appelle le *cutach* babylonien. Là-bas, dans la boutique de ce teinturier, les choses se passent avec plus de confortable : les apprentis mangent une soupe préparée avec des oignons hâchés et de la viande rôtie, et ils boivent de temps en temps du *zuman*, c'est-à-dire de l'eau mélangée de son (2). Plus loin, sur la table de l'orfèvre, nous voyons une grande amphore remplie de vin, et un vase dans lequel on a placé un tissu des plus fins composé avec l'écorce du palmier d'Égypte, pour filtrer le vin ; tout autour sont des fruits succulents que l'on mangera au dessert (3).

« Voici trois heures. Une multitude d'hommes, jeunes pour la plupart, arrivent du côté de la porte du Nord et une autre foule se précipite dans cette direction. Du seuil des maisons, on se demande ce qu'il y a. « C'est un convoi de *biccurim*, répond-on, qui vient de s'arrêter à la porte du Nord. » Les *biccurim* étaient les primeurs de l'agriculture qui devaient être consacrées à Dieu et portées au temple. Le pays était divisé en 24 parties ; à des époques déterminées, ceux qui devaient porter les *biccurim* à Jérusalem se rassemblaient dans la ville principale de leur circonscription, d'où ils partaient pour la Ville sainte. C'était un de ces convois qui venait de s'arrêter devant la porte du Nord pour annoncer de là son arrivée, et aussi pour préparer les primeurs, c'est-à-dire

(1) Voir Buxtorf. *Lex. chald.*, au mot חס.
(2) Pesachim, III, 1.
(3) Schabbath, XI, 2.

pour mettre les plus beaux fruits en forme de couronne, et les autres autour. Déjà les délégués du peuple viennent au-devant d'eux. Ce sont les représentants des prêtres et des lévites et les trésoriers du sanctuaire. On entend de loin un joyeux concert de flûtes.... La procession est en marche.... Ceux qui viennent de pays rapprochés apportent dans leurs corbeilles tressées d'or, d'argent et de branches de saule, des figues fraîches et même des raisins, quoique ce soit à peine la fin de juin; ceux qui viennent de loin apportent des figues sèches et d'autres fruits. Aux corbeilles sont attachées des colombes destinées au sacrifice. Un taureau, qui doit être la victime commune d'action de grâces, termine le cortége : ses cornes sont dorées, et sur sa tête il porte une couronne de branches d'olivier. Partout on sait maintenant d'où viennent les étrangers; ils sont de Sébaste, de l'antique Samarie. Sur leur passage, chacun s'incline respectueusement en prononçant ces mots : « Chers frères, hommes de Sébaste, soyez les bienvenus! »

« Lorsque, au son des flûtes, ils sont arrivés à la montagne du Temple, ils prennent tous leurs corbeilles sur l'épaule. Quand ils sont dans le portique des hommes, les lévites entonnent le psaume : « Je vous loue, Seigneur, parce que vous m'avez exaucé, et parce que vous n'avez pas laissé mes ennemis se réjouir sur moi. » — Les colombes attachées aux corbeilles sont offertes en holocauste ; les voyageurs donnent aux prêtres tout ce qu'ils ont apporté et récitent, en le leur présentant, la confession prescrite par le Deutéronome pour ceux qui apportent les prémices (1). A leur sortie du temple, une grande quantité d'hommes, de femmes et d'enfants se précipitent à leur rencontre : les parents et les amis emmènent chez eux ceux qui leur tiennent par les liens du sang ou de l'affection; quant aux autres, on se les dispute amicalement, et chacun ambitionne le bonheur de pouvoir leur offrir l'hospitalité. »

L.-C. LAUDE.

(1) Deut., XXVI, 3 ss.

CONFESSEURS DES RELIGIEUSES.

Troisième article.

VII.

La Bulle *Pastoralis curæ* n'a pas seulement pourvu à la *nécessité*, elle a de plus donné satisfaction aux justes désirs de l'âme religieuse qui espère trouver force et lumière dans un confesseur extraordinaire.

« Quæsitum denique fuit, dit Benoît XIV, de monialibus « illis, quæ neque ægrotant, neque recusant ordinarium pœni- « tentiæ ministrum a monasterii prælato pro universa commu- « nitate deputatum ; *verum pro majori animi sui quiete, atque « ulteriori in via Dei progressu*, facultatem petunt confitendi « aliquoties sacerdoti ad excipiendas monialium confessiones « jam approbato. »

Sur quoi le Pape expose que la question ayant été plusieurs fois discutée devant lui, il a entendu les théologiens la résoudre en sens inverse. Les uns déclaraient sèchement que, par la concession renouvelée trois ou quatre fois l'an, d'un confesseur extraordinaire, l'Église a suffisamment pourvu à la liberté et à la consolation des religieuses; et que faire plus, serait excessif. Pourquoi d'ailleurs les religieuses ne profitent-elles pas du confesseur extraordinaire pour leurs provisions spirituelles? A elles donc toute la faute, si par leur imprévoyance elles se trouvent réduites à un état de disette et de désolation.

Nous n'étonnerons personne en disant que tel était le senti-

ment des rigoristes Sainte-Beuve et Pontas. A leurs yeux, le bien spirituel d'une religieuse ne saurait entrer en comparaison avec le bien général de la communauté ; et pour ce motif, ils n'hésitent pas à refuser le confesseur qui serait demandé dans les circonstances déjà décrites.

D'autres théologiens pensaient qu'il ne faut pas être à ce point les rigides défenseurs de l'intérêt général de la communauté ; mais que l'on doit aussi tenir grand compte de l'intérêt des particuliers, surtout quand il est question de la conscience. « Une supérieure, dit très-sagement le rédacteur des confé-« rences d'Angers, ne doit pas sûrement céder au caprice, à « la curiosité et à la petite vanité d'une religieuse. Mais l'ex-« périence apprend qu'il faut ménager l'esprit des filles ren-« fermées dans la clôture ; qu'elles se font quelquefois des « monstres de choses légères ; qu'un refus, qu'elles croient dé-« placé, suffit pour aigrir leur imagination ; qu'un confesseur « différent de celui de la maison, est une consolation dont « elles peuvent avoir besoin... » (*des États;* obligat. de la vie Relig., 3e conf., 4e quest.).

Benoît XIV se range avec ces derniers, et voici la ligne de conduite qu'il trace pour l'avenir.

§ I.

Ici, comme en bien d'autres choses, pas d'autre règle que l'utilité de la personne qui demande un confesseur extraordinaire.

« At vero, neque tunc nobis arridebat, neque profecto no-« bis nunc placet rigida isthæc agendi ratio. Persuasum enim « habebamus, adeoque habemus, non solum integræ commu-« nitati, *sed singulis etiam monialibus indulgendum esse in iis « rebus quæ juste et rationabiliter petuntur, maxime cum illæ « ad earum conscientiæ quietem et securitatem conferre digno-« scuntur.* »

D'où il suit que, pour ne pas être accordée ou refusée à l'aveugle, une semblable demande doit soigneusement être considérée, soit par rapport à la religieuse qui la présente, soit relativement au confesseur que l'on veut faire appeler. « Neque sane hujusmodi postulationes aut temere exaudiri, « aut sine causa rejici debere censemus ; *sed imprimis inqui-* « *rendum esse de qualitatibus, tum monialis quæ confessarium* « *extra ordinem petit, tum confessarii qui ab ea requiritur ; ut,* « *utrisque diligenter inspectis, deliberari possit, an illius votis* « *annuendum sit, an non.* »

Si la religieuse qui demande ne fournit contre elle aucun mauvais soupçon, et si le confesseur qu'elle désire offre la garantie d'un témoignage de probité sacerdotale ordinaire, l'on ne voit pas à quel titre pareille prière serait écartée.

« Si enim monialis ex una parte nullum det adversæ sus- « picionis locum, ex altera vero confessarius non modo legi- « timam ordinarii approbationem, sed etiam commune pro- « bitatis testimonium pro se habeat, *nullo modo probare possu-* « *mus tam firmum hujusmodi prælatorum in renuendo proposi-* « *tum ; nec intelligimus, cur post confessarium extraordinarium* « *integræ communitati juxta legem concilii Tridentini oblatum,* « *nulla omnino monialibus singulis spes relinquatur obtinendi* « *peculiarem confessarium, cujus consilio et opera, justis fortasse* « *de causis, indigere se arbitrentur.* »

Le Pape confirme ensuite sa manière de voir soit par l'exemple des plus saints prélats, soit par les fruits de salut qu'une heureuse expérience lui a fait recueillir de ses maximes mises en pratique.

Enfin, il engage tous les évêques et prélats à suivre la même ligne de conduite.

« Hujusmodi regulis et exemplis nostram quoque agendi « rationem in spirituali monialium regimine conformare cu- « ravimus ; maximumque utilitatis et quietis fructum nos inde « percepisse cognovimus. Quapropter, venerabiles Fratres ec-

« clesiarum antistites, atque dilectos filios quarumcumque « religiosarum mulierum rectores hortamur in Domino et « enixe monemus, ut eamdem viam, quoad fieri potest, insis- « tere non recusent, *et non adeo se difficiles præbeant peculia-* « *ribus monialibus extraordinarium confessarium expetentibus;* « quin potius, nisi aut monialis postulantis, aut confessarii « requisiti qualitas aliter faciendum suadeant, earum justis « precibus obsecundare studeant. »

Le Pape ajoute qu'il faut éviter aux religieuses la peine de recourir à la S. Pénitencerie, laquelle se montrerait sans doute très-prompte à les exaucer, mais dont l'accès n'est pas toujours facile aux personnes qui n'ont pas l'habitude des affaires.

On le voit, Benoît XIV est fort éloigné de se montrer sévère dans la concession d'un confesseur extraordinaire. A ses yeux, ce n'est pas une marque de singularité, que l'expression d'une telle demande. La personne qui réclame le secours d'un nouveau confesseur est finalement juge des motifs qui la font agir.— Elle doit être exaucée toutes les fois qu'elle ne donne lieu à aucun soupçon mauvais, et que le confesseur désigné par elle n'a point perdu ses droits à la confiance publique, en perdant la réputation d'un bon prêtre.

Il faut l'avouer : Benoît XIV n'est pas sévère. Ajoutons qu'il n'est pas relâché non plus, et que le dispositif de la Bulle *Pastoralis* se justifie merveilleusement par la doctrine des saints.

§ II.

Pour nous borner à deux exemples illustres, nous citerons sainte Thérèse et saint François de Sales.

Sainte Thérèse était extrêmement favorable à la communication avec des confesseurs étrangers. Elle croyait que dans ces sortes de rencontres, les âmes religieuses pouvaient trouver consolation et redoublement de ferveur. « Elle en-

« joignit à ses religieuses, raconte le P. Ribeira, et elle leur « laissa dans ses livres, à différentes reprises et avec beau- « coup de force, la recommandation de communiquer tou- « jours des choses de leur âme avec de très-bons théologiens, « et de se gouverner par leurs avis..... Et afin qu'une chose « de si grande importance et qui est si nécessaire pour des « personnes qui s'adonnent à l'oraison et qui vaquent à leur « intérieur, ne fût point omise, elle ordonna que ses filles « pussent communiquer des choses de leurs âmes avec quel- « ques religieux ou prêtres que ce fussent, dès qu'ils seraient « doctes et spirituels, ou du moins éminents en doctrine, *et « que les prieures se montrassent toujours faciles pour cela*, « parce qu'elle disait que le bien d'une âme consistait à « communiquer et à traiter avec les amis de Dieu. » (*Vie de sainte Thérèse*, l. IV, ch. 24.)

Donc, au jugement de sainte Thérèse, la communication avec un directeur étranger peut être un grand moyen de perfection, et les prieures doivent se montrer faciles à le ménager à leurs filles. Voici pour le confesseur. Nous citons les constitutions des Carmélites.

« La prieure et les supérieurs ou visiteurs chercheront un « prêtre de la vie, âge et mœurs duquel ils aient la satisfac- « tion qu'il appartient, et étant tel, il pourra aussi, avec « l'avis desdits supérieurs, être le confesseur des religieuses : « toutefois, nonobstant ce confesseur ordinaire, la prieure « pourra, non-seulement les trois fois que le saint concile de « Trente permet, *mais davantage*, admettre à confesser les « dites religieuses quelques religieux dudit ordre des Carmes « réformés, et autres religieux de quelque ordre que ce soit, « pourvu que ce soient personnes de la doctrine et vertu « desquelles elle ait la satisfaction qu'il appartient ; ce qu'elle « pourra aussi faire pour les sermons. Et ne pourront les « supérieurs qui sont maintenant, ni ceux qui seront ci- « après, lui ôter cette liberté.... » (Ch. VI, *De la Confession et Communion*.)

Ici encore tout est fort clair. La prieure pourra permettre un confesseur étranger quand elle le jugera opportun. Ce peuvoir est jugé si important que nul supérieur ne le pourra détruire. Enfin, la seule condition apportée à l'exercice du pouvoir de la prieure, est que le confesseur étranger réunisse la doctrine et la vertu.

Saint François de Sales n'est pas moins explicite. Après avoir réglé dans les constitutions de ses filles de la Visitation, tout ce qui regarde le confesseur ordinaire et extraordinaire, le saint Évêque ajoute :

« Et outre cela, quand quelqu'une désirera de se confesser, « ou conférer de sa conscience avec quelque personne bien « reconnue et de bonne condition, *la supérieure le permettra « volontiers, sans s'enquérir du sujet pour lequel telle confé- « rence ou confession est demandée.* Mais pourtant, si la supé- « rieure voyait quelque sœur requérir souvent telles confé- « rences ou confessions, spécialement si c'est avec un même « confesseur, elle en avertira le père spirituel, pour, avec son « avis, pourvoir dextrement à ce que la sainte liberté de la « confession et conférence ordonnée pour le bien et la plus « grande pureté, consolation et tranquillité des âmes, ne soit « convertie en détraquement de cœur, inquiétude d'esprit, « curiosité, bizarrerie, mélancolie, pour nourrir quelque ten- « tation secrète de présomption ou d'aversion au confesseur « ordinaire, ou enfin la singularité et vaine inclination aux « personnes.

« En cas que quelque personnage de qualité passât, de la « conférence duquel la supérieure connût que les sœurs pour- « raient tirer de l'édification, elle pourra, si bon lui semble, « le faire inviter à cela, et permettre aux sœurs de lui parler « *ou en confession,* ou autrement. » (Constit. xxe, *des Confessions extraordinaires.*)

Ce passage n'a pas besoin de commentaire. Remarquons seulement que si la supérieure soupçonne quelques motifs

plus ou moins futiles dans une pareille demande, elle ne doit pas se faire juge de leur réalité : elle doit porter le tout au tribunal du père spirituel.

Toutefois, un point aussi nettement exprimé dans les constitutions ayant paru obscur à quelques religieuses de l'ordre, saint François de Sales répondit à une supérieure qui le consultait :

« Si quelques unes désirent de se confesser à quelque con-
« fesseur autre que l'ordinaire, elles le pourront sans diffi-
« culté, et sans que les autres, qui n'ont pas ce goût-là,
« soient obligées à changer le confesseur..... Les constitu-
« tions sont claires, qu'on peut appeler des confesseurs outre
« les quatre fois, pour la consolation de celles qui le désirent.
« Vous pouvez donc appeler quelque père Barnabite. »
(Lettre 712. — Tom. 14 des Œuvres compl., édit. Blaise.)

Benoît XIV a donc raison d'invoquer l'autorité des saints, pour appuyer le dispositif de la bulle *Pastoralis curæ*.

§ III.

On fait pourtant contre cette facilité de communications avec un confesseur étranger, une objection qui ébranle beaucoup de personnes. *L'unité de direction peut-elle exister dans un monastère avec des confesseurs si multipliés?* Voilà ce que l'on dit; et voilà ce qui plus d'une fois décrédite notre thèse.

Nous ferons deux réponses; l'une indirecte, et l'autre directe.

1° C'est ici le lieu de se rappeler que dans toute chose, il ne faut pas s'en tenir à l'examen d'un seul aspect. Il faut les contempler tous successivement; à cette seule condition l'esprit portera un jugement exact.

Or, il arrive justement ici ce qui est arrivé pour le *Compte de conscience*. Pour n'avoir noté que les grands avantages spirituels qui résultent d'une ouverture complète et naïve à l'é-

gard de ses supérieurs, on a oublié les peines de conscience qui proviendraient à certaines âmes imparfaites d'une semblable ouverture érigée en point de règle; et plusieurs directeurs ont par là imprudemment créé des statuts que l'autorité de l'Église a dû modifier, et même anéantir. Assurément il serait à désirer que vis-à-vis du supérieur, les religieux fussent tellement confiants « qu'ils lui découvrent leur cœur, et « lui en fassent voir les replis, avec la même sincérité et can- « deur, qu'un enfant montrerait à sa mère ses égratignures, « ses furoncles, ou les piqûres que les guêpes lui auraient « faites. » (*Constitutions de la Visitation*, const. XXIVe.) Mais ce qui serait à désirer comme plus parfait, peut-il être imposé *à tous :* et n'est-il pas constant que, même dans les communautés religieuses, la pratique du *plus parfait* n'appartient qu'au plus petit nombre (1)?

VIII.

Très bien, dira quelqu'un : mais cette jurisprudence s'applique-t-elle à la France, où elle paraît n'avoir jamais été en usage? En tout cas, n'y a-t-il pas quelque exagération à vouloir la faire revivre, après qu'elle semble y être morte par suite d'une longue désuétude ?

Que de questions soulevées par ces quelques paroles !

1° Est-il vrai que la France n'ait jamais été en ce point sous l'empire du droit commun ?

2° Est-il vrai que la désuétude se soit introduite dans les conditions voulues pour qu'elle puisse abolir la loi ?

3° La jurisprudence qui nous occupe est-elle susceptible d'être remplacée par une jurisprudence contraire, créée par

(1) Nous avons déjà parlé en détail du *Compte de conscience* dans notre second article intitulé : *Éclaircissements sur la fréquente communion*. Voir le n° de novembre dernier.

une *Coutume* que le législateur n'auraient pas formellement autorisée ?

Le lecteur voudra bien nous permettre de ne pas entrer dans ces questions difficiles, qui nous mèneraient trop loin. Nous nous proposons seulement dans le présent travail de rappeler le droit commun, d'en montrer la sagesse, et de faire voir quel est l'esprit de l'Église, afin que dans toutes les combinaisons imaginées en dehors des règlements officiels établis et suivis par les Congrégations romaines, cet esprit soit le principal et l'unique moteur. Or, d'après tout ce qui précède, il résulte manifestement que si dans certains offices ecclésiastiques l'*inamovibilité* est desirable, elle est incompatible avec la charge de confesseur ordinaire des religieuses. C'est donc une erreur que de chercher à persuader aux religieuses qu'il y a tout avantage pour elles à conserver fort longtemps le même confesseur.

Que si, par suites de circonstances extraordinaires, difficiles, le droit commun ne peut pas avoir en France pleine satisfaction, nous sera-t-il interdit d'émettre le vœu que les difficultés s'applanissent bientôt, de manière à restituer à la loi son légitime empire ? Il nous semble qu'en ceci nous ne dépassons point les bornes prescrites à un écrivain catholique. Aux Évêques nous laissons la question d'apprécier la nature des difficultés qui s'opposent à la loi : ils ont seuls la qualité de juges. Une fois cette réserve faite, qui pourrait trouver à redire à la liberté de la discusion ? Nous devons à la vérité de confesser que nous ne sommes pas de ceux qui voient des impossibilités partout où il s'agit de réformer un abus ou de revenir à des usages plus sains. Nous croyons que l'Église n'ordonne rien d'impossible, et que si des difficultés et des obstacles surgissent momentanément, par rapport à leur exécution, il y a toujours lieu d'espérer de la prudence des pasteurs et de la bonne volonté des fidèles qu'une restauration s'opérera. Exemple : lorsqu'il y a trente ans, l'illustre abbé de Solesmes prononça le

mot de *retour à la liturgie romaine*, qui ne criait à *l'impossibilité?* Aujourd'hui la sainte liturgie de l'Église mère et maîtresse règne dans tous nos diocèces.

Non, ce n'est pas être coupable d'*exagération* que de décrire fidèlement les prescriptions du droit commun, pour en presser l'exécution partout où la chose se peut, pour la faire désirer là où des circonstances involontaires obligent à des retards momentanés.

Au surplus, nous ferons observer qu'il n'est nullement certain que la jurisprudence romaine n'ait pas eu cours en France. Le rédacteur des *Analecta* cite trois indults pontificaux qui fesaient supposer le contraire. En 1703, 1711 et 1713 trois couvents de Lyon et de Metz s'adressèrent à la S. Congrégation pour en obtenir la confirmation du confesseur, après le premier *triennium*. N'est-il pas probable que le recours n'aurait pas eu lieu si la loi commune n'eût pas été en vigueur ?

Quant à l'usage contraire qui depuis lors semble avoir prévalu en France, nous ne pensons pas qu'il soit possible d'affirmer nettement sa légitimité. Le lecteur excusera notre hésitation sur ce point, quand il aura pris connaissance du document qui va suivre. C'est au zèle de M. l'abbé Maupied que nous sommes redevables de cette pièce importante : nous l'empruntons à son *Juris Canonici compendium* (T. 2, p. 229), et nous la transcrivons tout entière. Le savant auteur interrogeait la S. Congrégation des Évêques.

« Cum pluries S. Congr. Episc. et Regul. decreverit quod « confessarii monialium durare possint solo triennio, quo ela- « pso, non possunt amplius audire confessiones in eodem mo- « nasterio per aliud tempus absque licentia Sacræ Congregatio- « nis, alias declarantur suspensi ab audiendis confessionibus, « multa dubia pro sacerdotibus pie subjectis S. Sedi Apostolicæ, « sacrasque Ecclesiæ leges, quantum in ipsis est, observare « optantibus, quotidie nascuntur.

« Si ad solas proprie dictas moniales decreta Sacr. Congr.

« spectarent, nullum remaneret dubium, cum pluries a S. Pœ-
« nitentiaria declaratum sit, pro solemnibus habenda non esse
« vota quæ a monialibus Galliæ emituntur...

« Alia vero sunt sacri vestri ordinis decreta, ex quibus con-
« fessarii monialium, ac generatim omnium quarumcumque
« mulierum et puellarum in communitatibus viventium, cons-
« titui requeunt nisi ad *triennium*, quo elapso, ut confessiones
« valide audire pergant licentia S. Congr. indigent pro uno-
« quoque triennio; alias declarantur suspensi ab audiendis
« confessionibus, proindeque talibus factæ confessiones nullæ
« atque irritæ sunt.

« Propterea ex pluribus sacri hujus ordinis decretis confes-
« sarii monialium non possunt esse Vicarii generales, nec
« ordinarie Parochi, et generaliter Regulares non solum non
« possunt esse confessarii ordinarii, sed neque capellani mo-
« nialium Ordinario subjectarum, nec etiam confessarii, nisi
« in casu necessitatis.

« Attamen in omni fere Gallia iidem fere confessarii piarum
« mulierum in communitatibus viventium, et puellarum in
« iisdem communitatibus educandarum, semel ab ordinario
« constituti et approbati pergunt earumdem confessiones au-
« dire per decem, quindecim, viginti etc., annos; aliquando
« etiam vicarii generales monialium confessiones recipiunt;
« præterea regulares audiunt monialium confessiones, saltem
« quotannis, quando iisdem monialibus exercitia spiritualia
« prædicant : moniales tamen Galliarum Episcopis subjectæ
« sunt. Post declarationes S. Pœnitentiariæ, hæc Galliarum
« praxis non videtur improbanda : quia ad moniales Galliarum
« vota solemnia non habentes, non videntur spectare decreta
« Sacræ Congregationis prohibentia pro monialium solum-
« modo proprie dictarum confessionibus, vicarios generales,
« Parochos et regulares. Sed et contra hanc praxim fieri
« multum difficile foret; nam paupertas monialium, et sæpe
« penuria sacerdotum non permitterent monialibus alios in-

« venire nec præsertim tam idoneos ad exercitia spiritualia « quam regulares. Aliunde ob gravitatem et speciem hujus « ministerii, Episcopi nequeunt sæpe mutare monialium con- « fessarios, qui sunt fere semper simul et capellani.

« In tali rerum statu, si omnia supramemorata Sacræ Con- « gregationis decreta obligent etiam in Gallia, ac proinde si « Galliarum consuetudo generalis non sit legitime præscripta, « multæ et quotidianæ conscientiarum perplexitates exorien- « tur, quibus permotus presbyter N. Capellanus et confessarius « sex abhinc annis, monialium NN. in civitate N. (diœcesis « Briocensis) me infrascriptum rogavit, ut ab Emin. Patribus « S. Congr. Episc. et Regul. humiliter exquirerem responsa « ad sequentia dubia.

« I. — An generalis Galliarum consuetudo, qua stante iidem « presbyteri semel ab Episcopis approbati et constituti pro « confessionibus monialium, seu piarum mulierum in conven- « tu viventium, sicut et puellarum in eodem educandarum « audiendis, pergunt prædictarum audire confessiones per « quatuor, decem, quindecim, etc. annos, absque Sacræ Con- « gregationis licentia pro unoquoque triennio, sit legitima, « et sine periculo, tutaque conscientia sequi possit? — Et qua- « tenus negative.

« II. — An dicti Presbyteri teneantur ultra primum trien- « nium, licentiam Sacræ Congregationis ad monialium pia- « rumque mulierum et puellarum in conventu viventium « confessiones audiendas expetere pro unoquoque triennio ?

« III. — An dicti Galliarum presbyteri, quamvis ab Epi- « scopis approbati in audiendis prædictarum confessionibus « ultra triennium prorogati, nec licentiam habentes Sacræ « Congregationis, ab audiendis confessionibus suspensi sint ? « — Et quatenus affirmative :

« IV. — An dicti presbyteri ab audiendis quorumcumque « etiam secularium, aut solummodo prædictarum monialium « et puellarum confessionibus suspensi sint ?

« V. — An tales presbyteri sic suspensi ab audiendis con-

« fessionibus, et tamen eas audire pergentes, censuras contra « juridictionem ecclesiasticam usurpantes a jure latas in- « currant.

« VI. — An, ut videtur, attentis monialium Galliarum pau- « pertate, presbyterorumque penuria, vicarii generales et « parochi confessiones monialium, quæ vota solemnia non « habent, audire licite et valide possint?

« VII. — An, sicut probabile apparet, juxta Galliarum con- « suetudinem, regulares iisdem non proprie dictis moniali- « bus exercitia spiritualia prædicantes, earumdem confessio- « nes audire possint, per tempus saltem exercitiorum?

« Præterea, presbyter N. (de quo supra), item confessarius « mulierum sæcularium et puellarum orphanarum in domo N. « nuncupata simul et conventualiter commorantium, licentiam « ad triennium confessiones prædictarum monialium, mu- « lierum et puellarum audiendi, a S. Congr. humillime de- « precatur.

« Et quatenus idem presbyter censuras incurrerit, quod « tamen, quia legem ignorabat, non probabile est, suppli- « citer expostulat se a SS. Pontifice saltem ad cautelam ab- « solvi.....

« Die 12 januarii 1859. »

M. l'abbé Maupied raconte ingénument que la S. Congrégation jugea opportun de changer la forme de ce *postulatum*. Pourquoi? l'auteur ne le dit pas. Il se contente de dire que la S. Congrégation agit sans doute pour de très-graves raisons, *sane pro gravissimis rationibus*. Quoi qu'il en soit, voici la forme définitive que revêtit la supplique de M. Maupied.

« Beatissime pater, ad pedes S. V. sacerdos N. confessarius « ordinarius sororum NN., in oppido N., diœcesis Briocen- « sis Galliarum, humillime exponit, quod ipse ab Ill. et RR. « Episcopo confirmatus fuit in dicto munere ultra triennium, « forsan ex ignorantia decretorum quæ id reservant S. Sedi « apostolicæ. Quare orator humillime supplex adest pro be- « nigna sanatione, absolutione et confirmatione ad aliud

« triennium, non solum in prædicta domo sororum N., sed « etiam in alio conservatorio N. ejusdem oppidi, in quo pa- « riter sex abhinc annis munus confessarii ordinarii exer- « cet.... »

Il fut répondu par l'indult suivant :

« Ea audientia SS. habita ab infra domino secretario S. « Cong. Ep. et Regul. sub die die 6 maii 1859. — Sanctitas « sua benigne annuit pro petita absolutione, sanatione et « confirmatione juxta preces, quatenus orator ab ordinario « Briocensi in præfato munere confirmatus fuerit vel confir- « metur. »

Il est vrai que la S. Congr. ne s'est pas prononcée sur la nullité ou l'illégitimité de la coutume de France. Mais n'y a-t-il pas au fond de cet indult une condamnation indirecte ? Si notre usage est d'une incontestable valeur, pourquoi donc le Pape prononce-t-il les mots *d'absolutio* et *sanatio ?* On ne guérit pas ce qui est sain. — Mais, nous le répétons, c'est là une question que nous ne voulons pas décider. Que le lecteur pèse et juge.

Toutefois il est une observation que nous devons faire, pour répondre à ceux qui voudraient s'affranchir de la loi du *triennium*, sous prétexte que dans la bulle approbative de tel ou tel institut, la susdite loi n'est pas mentionnée. Comme si dans chaque bulle de cette nature, le Pape devait faire une mention expresse de tous les articles qui forment le droit commun ! Il va sans dire qu'une famille religieuse quelconque est soumise à toutes les prescriptions communes, excepté en ce qui est l'objet d'une dérogation expresse.

Du reste, Rome s'est prononcée là-dessus. En 1852 les Ursulines de Brescia, voulant retenir leur confesseur au-delà des termes d'usage, objectaient que la loi du *triennium* n'ayant pas été mentionnée dans la bulle confirmative de Paul V, elles en étaient par là-même exemptes. La S. Congrégation consultée donna tort aux Ursulines (30 janvier 1852).

H. MONTROUZIER. S. J.

QUÆSTIO THEOLOGICO-LITURGICA

Quid sentiendum de sacerdote exequias absolvente cum ritibus et cæremoniis ab Ecclesia reprobatis.

Circa hujusmodi quæstionem vernaculo sermone sensum nostrum aperire opportunum non duximus propter rationes t. xv, p. 78 allatas, etsi casus sit verisimiliter chimericus. Sæpe sæpius in theologia morali finguntur casus ad solvendas difficultates. Sic forte præsentem fixit casum qui sequens dubium ad nos transmisit. Si reapse casus extiterit, qui cum his ritibus et cæremoniis exequias absolverunt in conscientia ex circumstantiis invincibiliter erronea versatos habemus. Rerum enim liturgicarum sensus pluribus in locis extra seminaria nondum potuit apprime restitui ; unde post inductam Romanam liturgiam multa manent diœcesani ritus vestigia, ex inadvertentia quidem, et proinde cum recta intentione. Quidquid sit, nec locorum, nec personarum ulla patet designatio. Neminem condemnare intendimus, nec alicujus conscientiam scrutari, quæstionem vero in se spectatam tractamus.

I.

Dubium est sequens.

In ecclesia parochiali N... civitatis N..., dominica Pentecostes celebrantur exequiæ solemnes cum sequentibus ritibus :

Procedit sacerdos ad domum defuncti cum diacono et subdiacono dalmatica et tunica supra cottam indutis.

Cadaver de more effertur ad ecclesiam, et post ℟. *Subvenite*, solem-

niter cantatur officium defunctorum. Post laudes, cantatur, præsente corpore, missa Pentecostes

Expleta missa, sacerdos ab eo diversus qui missam solemnem celebravit, absolutionem peragit paratus cum stola et pluviali supra cottam, eique assistunt diaconus et subdiaconus qui ministraverunt in missa, parati cum dalmatica et tunica super albam.

Dum dixit orationem *Non intres* et dum cantatur ℟. *Libera me*, novus celebrans terga vertit cruci altaris, in cujus tabernaculo reconditur S. Eucharistia.

Circumiens feretrum, dum transit ante crucem quam tenet subdiaconus, genuflectit altari, terga vertens cruci.

Quæritur quid sit sentiendum de hujusmodi functione et de his qui tali ministerio participant?

II.

Ad solvendum præsens dubium, quatuor sunt examinanda : 1° quinam reperiantur in hac functione ritus a rubricis alieni ; 2° qualis sit obligatio servandi rubricas ; 3° an admitti possit in sacerdote ignorantia a culpa excusans ; 4° an excusari possit a contemptu, saltem materiali, rituum ab Ecclesia præscriptorum.

Quæstio prima. — *Quinam reperiuntur in hac functione ritus a rubricis alieni.*

1° Sacerdos ad domum defuncti procedens pergere debet sine diacono et subdiacono, ut supra probavimus t. x, p. 491. Cæterum, diaconus et subdiaconus nunquam dalmaticam et tunicam induunt supra cottam. Canonici tantum, episcopo celebrante, sacra induunt paramenta supra rochettum vel cottam, et amictum. Id patet ex rubricis et decretis S. C. Nullibi enim reperies sermonem fieri de presbytero, diacono vel subdiacono planeta, dalmatica vel tunicella induto supra cottam, nisi in casu memorato. E contra, ex cæremoniali episcoporum, l. II, c. XVI, n. 15, patet subdiaconum crucem deferentem, si non est

canonicus, cum alba paratum esse; ex dictis et probatis t. XVIII, p. 466, in processione corporis Christi sacris paramentis, nempe planetis, dalmaticis et tunicis induti procedunt sacerdotes, diaconi et subdiaconi, absente capitulo cathedralis, sacra autem paramenta gestant supra albam, non supra cottam. Unde in hac prima functione duplex est rubricarum violatio, nempe in ministrorum vestibus, ipsorumque præsentia cum vestibus sacris.

2° In diebus magnæ solemnitatis, melius quidem esset exequias non peragere ante expletas solemnes diei functiones, non tamen absolute prohibentur. Obstat vero magna diei solemnitas ut missa pro defunctis præsente corpore celebretur; unde, ut jam satis probavimus, t. VI, p. 475, exequialis functio sine missa perficienda est. Missa Pentecostes, præsente corpore, est in liturgia quid enorme et monstruosum; et si Gardellinius, loquens de usu paramentorum diversi coloris in processione solemni corporis Christi, ait : « Id est prorsus indignum et si ecclesiasticarum legum spretum non secum fert, crassam tamen ignorantiam demonstrat » ut diximus t. XVIII, p. 273 ; desunt verba ad exprimendum talis perturbationis characterem.

3° Ad absolutionem post missam quod spectat, tria sunt observanda :

A. Nullo modo licet absolutionem pro defunctis peragere post missam quæ non est de requie, ut fuse probavimus t. VI, p. 37 ss.

B. Absolutio, si licita foret, de jure peragitur per celebrantem, nunquam vero per alium. Vide quæ diximus l. c., p. 59 ss.

C. Sacerdos, aliquam peragens functionem cum ministris paratis, semper debet esse alba indutus, nec sufficit cotta, ut diximus t. XVIII, p. 461. Vide alia, t. VIII, p. 61.

4° Non est mirum quod talis celebrans nesciat absolutionis cæremonias perficere. Terga vertit cruci altaris, dum stare debet in cornu epistolæ ; non genuflectit altari loco præscripto, terga vertit cruci, cui reverentiam non facit.

QUÆSTIO SECUNDA. — *Qualis est obligatio servandi rubricas.*

Sic habet de sacramentis in genere sess. VII, can. 13 Conc. Trid. : « Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in

solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libitu omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit. »

Hæc habentur de sacramentorum administratione, et idem concludi posset de cæteris functionibus, quales sunt sepulturæ. Quidquid sit, in Rituali Romano, tit. *de Exequiis,* hæc est prima rubrica : « Sacras cæremonias ac ritus, quibus ex antiquissima traditione et summorum pontificum institutis sancta mater Ecclesia catholica in filiorum suorum exequiis uti solet, tanquam vera religionis mysteria, christianæque pietatis signa, et fidelium mortuorum saluberrima suffragia, parochi summo studio servare debent, atque usu retinere ».

Sunt etiam hac de re plura S. R. C. decreta. Sufficiant duo sequentia.

Primum decretum. — « Nihil omnino mutandum, adimendum vel addendum per quoscumque clericos vel presbyteros sæculares, vel per fratres, monachos aut cujusvis ordinis regulares, ex his quæ in missali ordinario tam in rubricis quam in nigro præscribuntur, et multo minus in canone S. R. C. respondit. Qui secus fecerint, temeritatis notam incurrere et animadversione dignos esse censuit. » (12 nov. 1605, n° 283.)

Secundum decretum. — « Cum ad aures S. R. C. pervenerit in nonnullis ecclesiis..... ordinari et fieri cæremonias et ritus ecclesiasticos vario et diverso modo ab eo quem universaliter Ecclesia Romana consuevit, et prout in libro cæremoniali... præscribitur... Eadem S. R. C. id minime licere sine expressa ejusdem S. C. licentia et ordine declaravit... Quare expresse mandavit ut tam canonici, quam alii quicumque dictarum ecclesiarum ministri, officiales, et magistri cæremoniarum, a præ lictis abstineant, nec audeant, vel præsumant cæremonias ordinarias immutare, seu variare, vel novas ordinare diverso ac vario modo ab eo qui in rubricis missalis et breviarii romani, et in dicto libro cæremoniarum præscribitur, et ab usu et consuetudine universali et communi aliarum similium ecclesiarum, sine expressa licentia ejusdem S. C., ad quam specialiter et particulariter hæc pertinent, sub pœnis contra facientibus arbitrio ejusdem S. C. imponendis et

exequendis. Et ita ordinavit, censuit et declaravit, ac servari mandavit. » (12 maii 1612, n° 454.)

Ex his constat de ecclesiæ voluntate circa rituum observationem. Itaque quando novus parochus in parochiam suam prima vice ingrediens, fidem catholicam profitetur, dicit : « Receptos quoque, et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in supradictorum omnium administratione recipio et admitto ».

His addere possumus sententiam auctorum fide dignorum ut Bened. XIII (*In Conc. rom.*, tit. xv, c. 1) : « Non pro libitu inventi et irrationabiliter inducti, sed recepti et approbati catholicæ Ecclesiæ ritus, qui in minimis etiam sine peccato negligi, omitti, aut mutari haud possunt, peculiari studio ac diligentia serventur. » Alia memoravimus testimonia in articulo t. I, p. 48 evulgato, cui titulus *De l'importance des moindres prescriptions en matière de liturgie*. Sufficiat igitur illi qui receptos in Ecclesia ritus omisit et alios adhibuit, hæc verba Baruffaldi meditari (tit. II, n° 15) : « Omissionis nomine appellamus ea quæ, seclusa oblivione, ignorantia inculpabili, et inadvertentia quæ culpam imminuunt, vel reticentur totaliter, vel negliguntur, et mortalem culpam important, præsertim si rubricæ sint præceptivæ. » Porro ritus in ecclesia recepti et approbati illi sunt qui in missali et rituali romano præscribuntur.

QUÆSTIO TERTIA. — *An admitti possit in sacerdote ignorantia a culpa excusans.*

Ignorantia de qua hic agitur est ignorantia antecedens, sed plane in se vincibilis. Consulantur regulæ theologiæ moralis, in tractatu de actibus humanis discussæ.

QUÆSTIO QUARTA. — *An excusari possit a contemptu, saltem materiali, rituum ab ecclesia præscriptorum.*

« Sub nomine contemptus cadunt, ait Barruffaldi (*ibid.*), quæ fiunt cum animi tædio, sordide et indevote : qui negligunt enim sacras cæ-

remonias signum præbent indevotionis, et qui indevoti sunt, cæremonias contemnunt, neque de illis curant. » In casu de quo agitur si cæremoniæ factæ sint *cum tædio, sordide et indevote*, gravis est quæstio. Cum theologis enim addit celebris rubricista : « Iste contemptus peccatum mortale est, eo quia circa rem gravem versatur, quia nullam, nec in ministris admittit confidentiam ; multo magis, si timeatur scandalum. »

In casu præsenti exequiæ verisimiliter peractæ non sunt *sordide ;* auctor enim loqui videtur de nitore supellectilis. Difficilius probari posset exequias perfectas fuisse *devote :* non est enim devotio in his quæ non fiunt cum obedientia Ecclesiæ debita ; porro Ecclesia in sacræ liturgiæ praxi ordinat etiam minima, sæpe cum præcepto. De *animi tædio* non judicamus, licet in animo aliquorum, alias piorum, inveniatur reverentiæ defectus circa ritus ab Ecclesia præscriptos in quantum differunt a ritibus quos judicavit abolendos.

Quod timendum sit scandalum, non libenter negarem. Quomodo enim sine scandalo violantur leges tam sanctæ et veneratione dignæ ? Quomodo sine scandalo parochus hic negat quod affirmat ille ? In minimis, si agatur de rubrica non præceptiva, aliquoties ad pacem concedit sapiens, non autem in illis sacris cæremoniis ac ritibus « quibus ex antiquissima traditione et summorum pontificum institutis sancta mater Ecclesia catholica in filiorum suorum exequiis uti solet, tanquam vera religionis mysteria, christianæque pietatis signa, et fidelium mortuorum saluberrima suffragia ».

P. R.

CHRONIQUE.

1. L'événement de ces derniers jours, c'est la publication d'un livre que les indiscrétions de la presse nous avaient annoncé longtemps à l'avance : *Du Concile général et de la Paix religieuse*. Première partie : la constitution de l'Église et la périodicité des Conciles généraux. Mémoire soumis au prochain Concile œcuménique du Vatican, par Mgr H. L. C. Maret, évêque de Sura, chanoine-évêque de Saint-Denis, doyen de la faculté de théologie de Paris. (Paris, Plon. 2 vol. 8° de XXVIII-551, 555 pp. 15 fr.) Nous examinerons avec l'attention qu'il mérite ce nouveau plaidoyer en faveur de doctrines qui, Dieu merci, ont perdu leur influence, mais que l'on aurait tort de croire entièrement disparues. La publication d'un pareil livre par un homme d'un talent réel, qui occupe une haute position, est en elle-même un fait d'une certaine portée. Le seul résultat qu'il puisse produire, ce sera de soumettre à une nouvelle discussion la cause du gallicanisme, et de faire indirectement une lumière plus complète encore autour de ces questions déjà bien élucidées.

Dans la seconde partie de son ouvrage, formant le 3e volume, Mgr Maret se réserve d'exposer ses vues sur les grandes questions qui, selon lui, devront principalement occuper le Concile du Vatican : « les rapports de la foi avec la science ; ceux de l'Église avec la société ; les réformes et les améliorations a introduire dans la discipline et les institutions ecclésiastiques. »

2. A la suite de plusieurs grandes publications telles que les *Acta sanctorum*, l'*Histoire littéraire de la France*, etc., M. Palmé entreprend une collection des Conciles. Le premier volume contiendra comme introduction le vaste et savant traité *de Concilio*, par le cardinal Jacobatius. Malgré quelques fautes de détail et quelques opinions peut-

être contestables, l'ouvrage de Jacobatius est demeuré classique sur la matière : il n'a pas eu moins de douze éditions. Rocaberti l'a inséré dans sa *Bibliotheca pontificia maxima* (t. IX, Rome, 1698), et il lui décerne cet éloge vraiment extraordinaire : « Celebrant Jacobatium Ciacconius, Andreas Victorellus, Ferdinandus Ughellus..., et novissime *Bibliotheca Romana* Prosperi Mandosii, et meminerunt omnes fere Bibliothecæ, et quotquot de Conciliis scripserunt velut flamina ad hoc mare recurrunt. Ante Jacobatium plures erant auctores de potestate Papæ et Concilii plura dissentientes, post Jacobatium omnes siluere (Rocaberti, præf., t. IX, §§ 2 et 3). »

La première série de cette grande collection comprendra les Conciles généraux, et les autres célébrés par l'autorité des Souverains-Pontifes. Elle formera 8 vol. in-4°, à 20 fr. le volume. Le traité de Jacobatius se vendra aussi séparément au prix de 25 fr.

3. Une polémique ardente s'est engagée à propos de l'*Histoire des deux concordats de la république française et de la république cisalpine*, conclus en 1801 et 1803, entre Napoléon Bonaparte et le Saint-Siége, suivie d'une relation de son couronnement comme empereur des français par Pie VII, — d'après des documents inédits, extraits des archives du Vatican et de celles de France, par Augustin Theiner, préfet des Archives du Vatican, etc. (Bar-le-Duc, Guérin ; Paris, Dentu et Palmé. Grand in-8° de XIV-526 et 530-342 pp., 12 fr.) Tout en regrettant les excès de cette polémique, les violences inouïes de langage, et les injures associées à la discussion, nous devons dire que le P. Theiner n'a pas réussi dans son plaidoyer en faveur de Napoléon, et dans ses efforts pour infirmer la valeur historique des mémoires du cardinal Consalvi. Sur ce point, il lui a été victorieusement répondu. L'*Histoire des deux Concordats* conserve de l'intérêt à cause des pièces inédites qu'elle renferme en grand nombre, mais tout ce qui est récit et discussion est sujet à des réserves. Les pièces relatives à la rétractation de Scipion Ricci, le fameux évêque de Pistoie (t. II, 2e p., p. 327-330), étaient déjà connues : malheureusement, sa correspondance, publiée récemment en Italie, montre que cette rétractation ne fut pas sincère.

4. Les 8, 10 et 12 juillet, un licencié en théologie de l'Université de Louvain, M. Van Weddingen, soutenait un acte solennel pour l'obtention du grade de docteur. Sa dissertation inaugurale est tout un livre, qui traite d'une manière savante un des chapitres fondamentaux de l'apologétique chrétienne. Elle est intitulée : *De miraculo ejusque in christiana demonstratione usu ac valore, dissertatio theologica*, quam cum subjectis thesibus... publice propugnabit Aloysius Van Weddingen, Lovaniensis, presbyter archidiœcesis Mechliniensis, S. Theol. Licenciatus. Lovanii excudebant Vanlinthout fratres, Universitatis typographi (in-8°, IV-416 pp). L'auteur n'a rien négligé pour traiter à fond ce sujet : il est bien au courant de la littérature française et allemande ; on voit qu'il a beaucoup lu, beaucoup consulté ; qu'il a tenu, en un mot, à produire un travail sérieux, qui répondît à l'état de la science et aux nécessités actuelles de la polémique.

5. C'est de l'apologétique aussi et en même temps de l'histoire que fait M. Henri Lasserre dans son beau livre intitulé : *Notre-Dame de Lourdes*. (Paris, Palmé, in-8° en in-12, VIII-468 pp.) L'auteur s'est livré à une enquête consciencieuse sur l'événement que chacun connaît et sur les miracles arrivés à la suite. Il a interrogé, il cite les vivants témoins de ces miracles, c'est-à-dire les malades qui ont obtenu leur guérison et les hommes de science qui ont reconnu le caractère prodigieux de ces faits accomplis sous leurs yeux, en dehors des ressources de leur art, et dans des conditions impossibles à la nature. Ils vivent pour la plupart encore : M. Lasserre les nomme ; chacun peut aller les interroger et recommencer cette enquête. Ce serait une belle occasion pour nos coryphées d'impiété, s'ils avaient réellement le désir de se former une conviction raisonnée sur les faits de l'ordre surnaturel. Mais ils se garderont bien d'examiner ; la négation *a priori*, et malgré toute évidence, est bien plus commode ! Le parti du *libre examen* n'a pas d'autre tactique, ni d'autre ressource. Ajoutons que le livre de M. Lasserre est parfaitement écrit, et qu'il offre une lecture des plus intéressantes. Aussi, plusieurs éditions ont été rapidement enlevées.

6. La traduction des œuvres complètes de saint Alphonse de Liguori, par les RR. PP. Rédemptoristes, se continue toujours avec ce soin et

cette sage lenteur que demande une œuvre aussi sérieuse. Le dernier volume publié est le XIIIe des œuvres ascétiques : Dignité et devoirs du prêtre. Recueil de matériaux pour les retraites ecclésiastiques. Règlement de vie et règles spirituelles. (Paris et Tournay, Casterman. In-12 de XIV-476 pp.) C'est l'ouvrage si précieux connu dans les éditions précédente sous le nom de *Selva*, qui, comme le remarque fort bien le nouveau traducteur, n'a pas de sens en français.

7. Les théologiens et les pasteurs des âmes liront avec fruit l'opuscule intitulé : l'*Eucharistie, ou Jésus-Christ perpétuellement victime et nourriture de l'homme*, par M. le chanoine Labis, docteur en théologie et professeur au séminaire de Tournai. (Paris et Tournai, Casterman. In-18, 270 pp. 1 fr. 20). La question de la communion fréquente y est étudiée avec soin : l'auteur présente l'histoire de la doctrine et de la pratique, depuis les premiers siècles, et fixe les règles véritables en s'éloignant de tout rigorisme comme de tout relâchement.

8. Parmi les récentes publications de la librairie Casterman, nous signalerons encore : l'*Année du pieux fidèle*, par M. l'abbé Coulin, t. VI et VII, *le temps pascal*, (In-18, XXXVIII-616 et VIII-480 pp. 3 fr. 60) ; le *Mémorial des élèves de la Sainte Famille*, excellent cours de méditations à l'usage des jeunes personnes, (in-12, 515 pp., 3 fr. 50) ; enfin deux opuscules de propagande, *le Jubilé du Concile*, par un prêtre du diocèse de Tournai. (In-18, 32 p., 5 cent.), et *la Doctrine chrétienne par le cardinal Bellarmin*, tr. de l'abbé Chauvreau (72 pp., 15 cent. ; éd. de luxe, texte encadré d'un filet rouge, 30 cent.).

9. L'important ouvrage de M. le chanoine Craisson : *Des communautés religieuses à vœux simples*, a paru chez Poussielgue (8°, XVI-512 pp.) L'espace nous manque pour en rendre compte aujourd'hui. Nous le ferons dans le prochain numéro.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. Ve ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES EVANGILES.

—

Seizième article.

—

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES.

Pourquoi les trois premiers Evangiles sont appelés synoptiques. — En quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent. — Leurs ressemblances proviennent, non d'un protévangile, mais de l'Évangile oral primitif dont le texte fondamental avait été arrêté par les Apôtres. — Elles proviennent encore de ce que les évangélistes se sont connus et reproduits les uns les autres. — Leurs différences, existant surtout dans ce qui ne faisait pas partie de la prédication habituelle, s'expliquent par le but que chaque évangéliste s'est proposé, par le soin qu'a eu chacun de rapporter ce que n'avait pas dit son devancier ou de mettre plus d'ordre historique dans son récit.

Une dernière question, se rattachant à l'authenticité des Évangiles, est celle des Évangiles synoptiques. Son importance demande que nous l'étudiions avec un soin spécial.

Il existe, dans les trois premiers Évangiles, au point de vue de la disposition des matières, ainsi que du fond et de la forme, une concordance remarquable. Cette concordance, qui ressort surtout de la disposition parallèle que présentent les trois textes dans les Synopses, a fait appeler ces Évangiles, dans ces derniers temps, en Allemagne surtout, Évangiles synoptiques.

Voici en quoi ils se ressemblent. Tout d'abord les trois placent également Jésus-Christ dans la Galilée, immédiatement après son baptême et sa tentation dans le désert, et n'indiquent guère que cette province et les lieux adjacents, comme le théâtre de sa vie, jusqu'au moment où il se rend à Jérusalem pour y mourir. Saint Luc seul mentionne d'une façon plus explicite certaines excursions du Sauveur

dans les contrées méridionales de la Palestine (VII, 11, 17 et suiv., 36 et suiv., XI, 51 et suiv., XIII, 22 et suiv.), et indique deux fois la ville sainte comme terme de ses voyages.

Il y a en eux un fond historique et didactique commun. Bien que certains faits ne se trouvent consignés que dans deux seulement, tantôt en saint Matthieu et en saint Marc, tantôt en saint Luc et en saint Matthieu, d'autres fois en saint Luc et en saint Marc presque entièrement contenu dans les deux autres, les récits particuliers à ces deux ou même propres à un seul (1), ont toujours une extrême affinité avec le fond commun aux trois autres, surtout au point de vue des discours de Jésus-Christ.

La disposition et l'enchaînement des faits sont souvent identiques dans ces trois Évangiles, et parfois seulement dans deux (2). Les miracles surtout se suivent dans le

(1) Les passages suivants sont propres à un seul évangéliste. A saint Matthieu : I, 18-25 ; II, 1-23 ; III, 14-15 ; IV, 13-16 ; V, 4-10, 14-16, 17, 19-22, 33-37, 38, 39, 43 ; VI, 1-8, 16-18 ; VII, 6, 15-20 ; IX, 27-34 ; X, 5, 6, 15, 16, 23, 37-40 ; XI, 28-30 ; XII, 5, 6, 11, 12, 16-20, 34-37 ; XIII, 24-30, 35-52 ; XIV, 28-33 ; XV, 13 ; XVI, 17-19 ; XVII, 24-27 ; XVIII, 16-35 ; XIX, 10-12 ; XX, 1-16 ; XXI, 10, 11, 14-16, 28-32 ; XXII, 1-14 ; XXIII, 8-13, 17-22 ; XXIV, 46-51 ; XXV, 1-13, 31-45 ; XXVI, 1, 2, 52-54 ; XXVII, 3-10, 19, 24, 51-54, 62-66 ; XXVIII, 4, 11-16, 18-20. A saint Marc : III, 20, 21 ; IV, 26-29 ; V, 5 ; VII, 3, 4, 11-13, 31-37 ; VIII, 22-26 ; XI, 11-14 ; XII, 32-34 ; XIII, 33-37 (mais semblable à saint Matthieu, XXIV, 42 et suiv. et saint Luc, XII, 35 et suiv.) ; XIV, 51, 52 ; XV, 44, 45 ; XVI, 9-11. A saint Luc : I, 5-80 ; II, 1-52 ; III, 1, 2, 5, 6, 10-14 ; IV, 16-30 ; V, 2-10 ; VII, 11-17, 36-50 ; VIII, 1-3 ; IX, 51-56, 61, 62 ; X, 17-20, 28-37, 38-42 ; XI, 5-8, 27, 28 ; XII, 13-21, 47, 48 ; XIII, 1-17, 31, 37 ; XIV, 1-24, 28-33 ; XV, 1, 2, 8-31 ; XVI, 1-11, 19, 31 ; XVII, 7-10, 15-19 ; XVIII, 1-13 ; XIX, 1-10, 11-27, 39, 40, 41-44 ; XXII, 24-30, 35-38, 63-74 ; XXIII, 5-15, 27-31, 39-41 ; XXIV, 13-43, 44-53.

(2) Dès le début les trois évangélistes suivent la même disposition :

S. Matthieu, III, 1-14, 17.	S. Marc, I, 1-15.		S. Luc, III, 1-14, 15.	
Saint Jean sort du désert.	Id.	—	Id.	—
Il baptise le peuple dans le Jourdain.	Id.	—	Id.	—
Jésus est baptisé par saint Jean.	Id.	—	Id.	—
Il se rend au désert où il est tenté.	Id.	—	Id.	—
Il va en Galilée.	Id.	—	Id.	—

Alors saint Matthieu, IV, 18-22, et saint Marc, I, 16-20, racontent la

même ordre et sont relatés avec les mêmes expressions et les mêmes tournures de phrases (1).

Les discours parallèles se ressemblent en plus d'un point, par le plan et par la suite des pensées (2). Fréquemment aussi les observations sur les causes qui portèrent Jésus-Christ à les prononcer, les remarques sur leurs effets et leurs conséquences ont une conformité frappante, en sorte qu'ici le texte est souvent similaire (3).

vocation des quatre disciples près du lac de Galilée, ce que saint Luc fait, v, 1-11; après quoi saint Matthieu passe au sermon de la montagne. Saint Luc finit, IV, 16-20, dans la synagogue de Nazareth, cette entrée en matière que saint Matthieu termine, XIII, 54 et saint Marc, VI, 1. Ensuite saint Luc et saint Marc marchent ensemble, tandis que dans saint Matthieu les passages parallèles ne viennent qu'après le discours de la montagne :

S. Marc, I, 21; III, 19.	S. Luc, IV, 31; VI, 16.	S. Matthieu.
Jésus dans la synagogue de Capharnaum guérit un démoniaque.	Id.	Manque.
Il opère des guérisons dans la maison de saint Pierre.	Id.	VIII, 14-17.
Vers le matin il se retire en un lieu écarté.	Id.	Manque.
Il guérit un lépreux.	Id.	VIII, 1-4.
Il revient à Capharnaum et guérit un paralytique.	Id.	IX, 1-8.
Vocation de saint Matthieu ; blâme jeté sur Jésus parce qu'il fréquente les publicains et les pécheurs.	Id.	IX, 9-13.
Jésus excuse ses disciples de ce qu'ils ne jeûnent point et arrachent des épis le jour du Sabbat.	Id.	IX, 14-17.
Il guérit, au jour du Sabbat, une main desséchée.	Id.	XII, 9-13.
Les pharisiens en veulent à la vie de Jésus.	Id.	XII, 14-21.
Election et noms des douze apôtres.	Id.	X, 2-4.

Ici saint Luc passe, VI, 17, au discours de la montagne, et saint Marc, III, 20 et suiv., suit l'ordre de saint Matthieu, XII, 22 et suiv. ; après quoi survient un nouveau changement, et ainsi de suite.

(1) Voir Matthieu, VIII, 14-15; Marc, I, 29-31 ; Luc, IV, 38-39.

(2) Comparez saint Matthieu, IX, 15-17 ; XII, 3-4 ; XVI, 24-25, avec saint Marc, II, 19-22, 25-26; VIII, 34, 35 et avec saint Luc, V, 34, 39 ; VI, 3-4; IX, 23-24.

(3) Voir Matthieu, VIII, 1 et suiv. ; Marc, I, 40 et suiv. ; Luc, V, 12 et

Tels sont les rapports de ressemblance frappante qui existent entre les trois premiers Évangiles. Mais, s'ils se ressemblent en plusieurs points, ils diffèrent en beaucoup d'autres, car chacun se distingue par un fond propre. Malgré leur accord, dit Haneberg, on ne pourrait pas facilement citer deux versets successifs de l'un ou l'autre Évangile, où l'auteur ne se signale point par une allure indépendante et par une physionomie personnelle particulière (1).

Ainsi, il arrive que l'ordre suivi par un Évangéliste est abandonné par les deux autres, et que les passages parallèles de deux Évangiles se rattachent à d'autres circonstances (2). Il existe surtout des dissemblances marquées dans les discours, en ce que des parties plus ou moins considérables se rencontrent dans une liaison et un ordre différents (3). Quelquefois le même miracle est

suiv. — Matthieu, IX, 7 et s.; Marc, II, 1 et s.; Luc, V, 17 et s. — Matthieu, IX, 9 et s.; Marc, II, 13 et s.; Luc, V, 27 et s. — Matthieu, XVI, 15 et s.; Marc, VI, 36 et s.; Luc, IX, 12 et s.; Marc, I, 27 et s.; Luc, IV, 31 et s.; Matthieu, XIV, 20 et s.; Marc, VI, 47 et s.

(1) Haneberg, *Geschichte der Biblichen Offenbarung*, p. 699.

(2) Ordre suivi par deux et abandonné par le troisième : Matthieu, IV, 18-22; Marc, I, 16-20 et Luc, V, 1-11. Luc, IV, 16-30; Matthieu, XIII, 54 et s.; Marc, VI, 1 et s. Après cela saint Luc et saint Marc marchent ensemble et suivent un autre ordre que saint Matthieu. Saint Luc, VI, 17, passe au discours de la montagne, tandis que saint Marc, III, 20 et s., suit l'ordre de saint Matthieu, XII, 22 et s.

(3) Fragments du sermon de la montagne de saint Matthieu, qui occupent une place différente en saint Marc et en saint Luc :

S. Matthieu.	S. Marc.	S. Luc.
V, 13.	IX, 50.	XIV, 34.
15.	IV, 21.	XI, 33.
18.	. . . . .	XVI, 17.
31-32.	. . . . .	XIV, 18.
VI, 7-13.	. . . . .	XI, -14.
12, 14-15.	XI, 25-26.	. . . . .
22, 23.	. . . . .	XI, 34, 35.
24.	. . . . .	XVI, 13.
25-34.	. . . . .	XII, 22-29.
VII, 7-11.	. . . . .	XI, 9, 13.

caractérisé, dans chaque Évangile, par des particularités diverses, par des indications qui diffèrent entre elles (1). En ce qui concerne les récits, l'on constate parfois d'assez grandes divergences venant immédiatement après des passages d'un harmonie parfaite (2).

Expliquer les rapports qui existent entre les trois premiers Évangiles, c'est là assurément l'un des problèmes les plus curieux de la critique. Que des hommes, dont les uns avaient vécu plusieurs années dans la compagnie du Sauveur, et les autres avaient été instruits par ses disciples et les témoins de sa vie, que ces hommes aient rapporté les mêmes choses, rien de plus naturel. Mais comment expliquer dans leurs écrits la rencontre textuelle des mêmes phrases, des mêmes locutions, la même disposition des matières? Plusieurs écrivains, traitant le même sujet historique, doivent nécessairement se signaler par de grandes divergences. D'où vient donc l'harmonie sans exemple qui règne entre les premiers Évangiles, harmonie que l'on ne saurait attribuer au hasard et qui est d'autant plus étonnante, qu'à côté d'une concordance considérable nous constatons de grandes différences? L'explication de ce double phénomène a donné lieu déjà à bien des hypothèses.

Plusieurs critiques, entre autres Leclerc, Michaëlis, Lessing, Eichhorn, Marsh ont supposé un Évangile primitif, écrit en hébreu, qui aurait servi de source commune aux trois synoptiques. Cet écrit, traduit en grec dès

(1) Exemples d'indications diverses : Saint Matthieu, VIII, 28, nomme deux démoniaques, tandis que saint Marc, V, 2 et saint Luc, VIII, 27 ne parlent que d'un seul. De même, dans saint Matthieu, XX, 30, il est question de deux aveugles ; chez saint Marc, X, 46 et saint Luc, XVIII, 35 nous ne voyons qu'un seul aveugle. En saint Matthieu, XX, 20, la mère des Zébédées fait à Jésus une demande que, d'après saint Marc, X, 35, ces derniers adressent eux-mêmes au Sauveur.

(2) Voir Matthieu, XVI, 28, Marc, VIII, 39, Luc, IX, 27.

l'origine, aurait été diversement remanié, altéré et augmenté, mais les différents exemplaires seraient restés conformes quant au tuf primitif. Chacun de nos trois Évangélistes se serait servi d'une copie différente ; de là leurs ressemblances en certains points, et leurs divergences en certains autres. Les critiques dont nous parlons multiplient à l'infini les exemplaires et les traductions. Mais cette hypothèse, aussi étrange qu'incroyable, ne saurait soutenir un examen sérieux. Si cet Évangile primitif eût existé, les Pères nous en auraient nécessairement parlé ; de tant traductions et de tant d'exemplaires l'un ou l'autre serait arrivé jusqu'à nous. Or, l'on n'en rencontre de vestige nulle part, preuve évidente que ce Protévangile est une pure invention dénuée de fondement (1).

(1) Plusieurs écrits grecs, des évangiles plus anciens et des rédactions de faits isolés, furent considérés comme source commune aux trois évangiles par Leclerc, *Hist. eccl.*, Amsterd., 1716, p. 429 ; par Michaelis, dans son *Introduction au Nouveau Testament*, 4e édition, II, § 129 ; par Koppe, *Progr. Marcus non epitomator Matthæi*, Gott., 1782. D'autres admirent comme source commune un ou plusieurs écrits chaldaïques, comme Lessing, l'*Evangile des Hébreux ;* Niemeyer, *Conjecturæ ad illustrand. plurimorum N. T. scriptorum silentium de primordiis vitæ Jesu Chr.*, Hal., 1790 ; Weber, *Remarques sur l'histoire du canon du N. T.*, Tüb., 1791, etc. ; Corradi, *Essai pour jeter quelques lumières sur le canon juif et le canon chrétien*, t. II, p. 149 et s. S. Matthieu, *Hébraïque ou Araméen ;* J. E. E. Schmidt dans le *Magasin de Henke*, t. IV, p. 577 et s. Les deux suivants dépendent déjà d'Eichhorn : Halfeld, *Commentatio de orig. quatuor ev.*, etc., Gott., 1794 ; il admet plusieurs écrits primitifs en langue chaldéenne ; et Rosvurm, *Recherches sur l'origine des Evang.*, E. Ratzeb., 1797 (remaniement d'une dissertation latine non imprimée, qu'il composa en même temps qu'Halfeld rédigeait son ouvrage) ; il suppose que les évangélistes se servirent de différentes copies du même écrit primitif araméen.

On a cherché à expliquer les rapports des évangiles synoptiques, en admettant qu'un écrit primitif leur a servi de source commune. Plusieurs critiques avaient déjà émis cette hypothèse, lorsque Eichhorn se l'appropria en la développant de la manière suivante :

Vers l'époque du martyre de saint Etienne, dit-il, il se trouvait déjà entre les mains des apôtres une courte notice biographique sur Notre-

Nous devons donc chercher ailleurs la solution du problème qui nous occupe. Or, cette solution nous la trouvons tout d'abord dans la tradition orale des apôtres, qui

Seigneur Jésus-Christ en langue araméenne ou syro-chaldaïque, qui leur servait de guide pour leurs prédications évangéliques. Plus tard, cet écrit primitif fut retouché et reçut de nouveaux développements : ainsi naquirent divers exemplaires qui s'éloignaient plus ou moins de l'original. Nos évangélistes traduisirent chacun séparément l'une ou l'autre de ces copies augmentées ou altérées de l'Evangile primitif : celle qui servit à saint Marc était une compilation de deux textes traduits par saint Matthieu et saint Luc, qui avaient encore consulté un autre document en araméen inconnu à saint Marc. Tous les trois firent naturellement quelques additions de leur propre fond ; toutefois celles de saint Marc se réduisent à peu de chose (*a*).

Cette hypothèse explique d'une manière satisfaisante presque tous les rapports qui existent entre les trois évangiles. Le fond commun aux trois évangélistes serait l'évangile primitif, qui serait resté le fondement des différentes copies ; quant aux particularités propres à un évangéliste ou communes à deux, elles proviendraient, soit des additions faites aux copies de l'Evangile primitif, soit du document araméen dont se servirent saint Matthieu et saint Luc, ou bien du fond propre de chaque auteur.

Par là on se rend aussi compte de la ressemblance qu'offrent nos évangiles dans la disposition générale du sujet et dans la liaison des détails, comme de la différence d'enchaînement de certains faits. Mais on ne s'explique d'aucune façon cet étonnant phénomène de la concordance littérale du texte ; car il est impossible que les trois évangélistes, en traduisant, chacun pour soi, les textes araméens, se soient rencontrés aussi souvent dans le choix des mêmes expressions, là où la langue grecque offrait plusieurs synonymes, dans l'emploi de mots peu usités, dans la disposition des mots et dans la construction des phrases, dans l'usage des prépositions et de ces particules qui déterminent la pensée d'une manière plus précise, car l'expérience journalière, dans des cas analogues, ne nous permet pas d'admettre que des traducteurs, travaillant indépendamment les uns des autres, arrivent à une harmonie aussi littérale que celle qui se rencontre souvent dans les évangiles (*b*).

Marsh essaya de perfectionner l'hypothèse d'Eichhorn et chercha prin-

(*a*) Voici quelle serait alors la généalogie des évangiles :

1. Évangile primitif araméen, ℵ.
2. Rédaction A, qui servit de source principale à saint Matthieu.
3. Rédaction B, qui servit de source principale à saint Luc.
4. Rédaction C, compilation de A et B, source principale de saint Luc.
5. Écrit D, consulté par saint Matthieu et saint Luc.

(*b*) Cfr. surtout H. Marsh : Annotations et additions à l'introduction au N. T. de Michaelis, trad. par Rosenmuller, t. II, Gott., 1803, p. 162 et suiv. — Introduction de Hug., t. II, p. 66 et suiv.

donna naissance à un type bien arrêté de la prédication évangélique.

Chez les Juifs, comme chez tous les Orientaux, la

cipalement à en combler les lacunes (*a*). Il suppose que l'Évangile primitif araméen fut traduit en grec avant d'avoir éprouvé aucune altération, et, multipliant le nombre des copies revues de l'écrit primitif araméen, il les divise en deux classes. Dans la première, il range deux copies, ayant chacune des additions particulières, et dans la seconde classe, trois nouveaux exemplaires. Un de ces exemplaires, qui réunissait les développements des deux copies précédentes, servit de source principale à saint Marc; les deux autres, qui étaient ces mêmes copies, mais enrichies chacune de nouveaux détails, fournirent les matériaux, le premier à saint Matthieu, qui écrivit en araméen, le second à saint Luc. Ces deux évangélistes puisèrent en outre dans un recueil de préceptes, de paraboles et de discours, dont ils firent toutefois un choix différent. De plus, saint Marc et saint Luc, au lieu de travailler sur le texte original des documents qui leur servirent de source, firent usage d'une traduction grecque, et, plus tard, l'auteur inconnu qui traduisit en grec le texte araméen de saint Matthieu consulta, pour les passages parallèles, les évangiles grecs de saint Marc et de saint Luc (*b*). Ainsi développée, cette hypothèse doit répondre à toutes les difficultés, comme Marsh cherche à le prouver en l'appliquant aux détails.

Cependant Eichhorn remania lui-même son hypothèse et la développa encore plus, pour échapper à la nécessité, à laquelle s'était vu réduit Marsh, de faire dépendre d'une traduction unique la conformité qui existe entre les textes grecs des trois évangélistes. Dans ce nouvel exposé (*c*), il suppose que les trois premiers évangiles furent d'abord rédigés en langue araméenne, d'après les différents documents qui leur servirent et que plus tard ces trois évangiles araméens furent reproduits en grec avec l'aide de traductions grecques de ces mêmes documents (*a*).

(*a*) Marsh, p. 284 et suiv.

(*b*) D'après ce système, la généalogie des évangiles est la suivante:

1. Évangile primitif araméen ℵ.
2. Traduction grecque ℵ a.
3. Copie de l'évangile primitif avec additions X.
4. Copie avec d'autres additions Z.
5. Copie de X et Z réunis, — B, source principale de saint Marc.
6. X avec de nouvelles additions, — B, source principale de saint Matthieu.
7. Z avec de nouvelles additions, — C, source fondamentale de saint Luc.
8. Écrit araméen ℶ, dont saint Matthieu et saint Luc se servirent pour compléter leurs connaissances.

(*c*) Introduction au N. T., t. I, Cfr. principalement pp. 340 et suiv., 353 et suiv.

(*d*) D'après le nouvel exposé, voici quelle est la généalogie des évangiles:

1. Évangile primitif araméen ℵ.
2. Traduction grecque de cet évangile ℵ a.

science ne se communiquait que par la tradition orale ; chacun devait retenir de mémoire la lettre et le fond de l'enseignement. Cette méthode stéréotypait d'une ma-

C'est ainsi qu'il s'explique la concordance du texte grec dans nos évangiles, sans la faire dépendre d'une seule version, et les nombreuses sous-divisions de son hypothèse lui fournissent aussi sur les autres particularités de la forme et du fond de ces évangiles des explications qui ne laissent rien à désirer.

Plus tard, Gratz (a) retoucha cette hypothèse dans le but de la simplifier. D'après lui, saint Marc et saint Luc se servirent principalement d'une traduction grecque de l'évangile primitif araméen, traduction qui de bonne heure aurait été faite pour Antioche; mais les deux puisèrent encore dans d'autres écrits. Saint Matthieu, au contraire, fit usage, pour son évangile araméen, de l'écrit primitif et d'un recueil de sentences, qui avait certaines analogies avec une des sources particulières de saint Luc. Le traducteur de saint Matthieu compléta le texte de cet évangéliste à l'aide de celui de saint Marc, et plus tard d'autres modifièrent celui de saint Marc d'après saint Luc, et le texte de saint Luc d'après saint Marc. Ce système a ceci de particulier qu'il suppose que les évangélistes ont été complétés les uns par les autres.

Toutes ces hypothèses, imaginées pour rendre compte des ressemblances des trois évangiles synoptiques, répondent bien à leur but; mais l'on se demande si elles peuvent aussi être soutenues historiquement, comme on le prétend. Admettons pour un instant que l'enseignement évangélique, tel qu'il fut donné dans le principe et pendant longtemps en Palestine, et généralement dans les pays du dehors, a eu besoin pour guide d'un exposé écrit des particularités de la vie de Jésus-Christ ; eh bien! à en juger par les prédications évangéliques consignées dans les Actes des apôtres, on sera obligé d'admettre aussi que cet écrit primitif supposé ne contenait pas seulement des relations de faits et quelques discours de Jésus-Christ, mais aussi les principales prophéties de

3. Rédaction de l'évangile primitif I.
4. Traduction grecque de cette rédaction, pour laquelle ℵ a fut consulté Aa.
5. Rédaction de l'évangile primitif B.
6. Rédaction de l'evangile primitif d'après A et B, qui est le texte araméen de saint Marc, C.
7. Rédaction de l'évangile primitif D.
8. Traduction grecque de cette rédaction Dd.
9. Remaniement de A et B, texte araméen de saint Matthieu E.
10. Remaniement de B et D, texte de saint Luc F.
11. Texte grec de saint Marc, traduction de C avec l'aide de Aa.
12. Texte grec de saint Matthieu, traduction de E, avec le secours de Aa et Dd.
13. Texte grec de saint Luc, traduction de F avec l'aide de Dd.

(a) *Nouvel Essai d'expliquer l'origine des trois premiers Évangiles*, Tub. 1812. — D'autres partisans de l'hypothèse d'un évangile primitif araméen sont Hanlein, Introduction au N. T., 3e partie, p. 30, et Bertholdt, Introduction aux écrits de l'A. et N. T., p. 1205 et s.

nière uniforme, dans les esprits, les notions historiques et les autres genres de connaissances. Jésus-Christ ne donna à ses apôtres qu'un enseignement oral, et, en les

la Bible concernant le Messie, notamment celles que nous trouvons, dans les Actes, appliquées à Jésus-Christ par les apôtres et leurs coopérateurs dans le ministère de la parole. Or, plusieurs passages prophétiques, que les Actes des apôtres rapportent à Jésus-Christ avec un soin tout particulier, ne figurent nullement dans les évangiles synoptiques; parmi ces passages, je mentionnerai surtout la citation du psaume XVI, 8 et sq., que saint Pierre, dans son discours tenu à Jérusalem, le jour de la Pentecôte, Actes, II, 24 et s., applique à la résurrection de Jésus-Christ, comme le fit plus tard saint Paul en prêchant dans la synagogue d'Antioche, en Pisidie, Actes, XIII, 35 et s ; le passage d'Is., LIII, 7, rapporté par saint Philippe, Actes, VIII, 32 et s., à la mort et à l'exaltation de Jésus-Christ; et Amos, IX, 11 et s., où saint Jacques, Actes, XV, 15 et s. voit préfigurées la prédication de l'évangile aux Gentils et leur réception dans la société fondée par le Messie. L'absence de ces passages dans les évangiles forme contre l'existence d'un évangile primitif écrit, dans le sens d'Eichhorn, un argument d'autant plus puissant que les synoptiques omettent de même d'autres textes cités dans les épîtres canoniques et qui paraissent également avoir fait partie d'ordinaire de l'enseignement des apôtres.

Un autre argument, à lui seul péremptoire, c'est qu'on ne trouve dans le Nouveau Testament aucune trace de cet écrit officiel, quoique bien des occasions se soient présentées d'en parler. Suivez dans les actes le récit des prédications apostoliques, vous y chercherez en vain cet écrit, quoique la narration ne néglige pas d'entrer çà et là dans des détails. Assez longtemps après la mort de saint Étienne, Barnabé est envoyé à Antioche, pour confirmer dans la foi la communauté qui venait de s'y former, et pour y continuer les instructions, XI, 22 et s., mais il n'est nullement question de le munir d'un document écrit. Il en est de même lors de la première mission de saint Paul et de saint Barnabé parmi les Gentils. XIII, 1 et s., et lors du voyage de saint Barnabé et de saint Marc en Chypre, XV, 39 et s., etc. Nulle allusion à cet écrit dans les épîtres apostoliques, ni même dans les écrits où saint Paul donne ses instructions à Tite et à Timothée; car, dans les passages, II Tim , IV, 12, φὲρε και τα Βιβλια, μαλιστα τας μεμβρανας (apportez moi mes livres, et surtout mes papiers), il ne peut être question d'écrits évangéliques, mais seulement des livres de l'Ancien Testament. Bien plus, les conseils qu'il donne à Timothée montrent évidemment que ce disciple ne possède aucun écrit de ce genre, puisque l'apôtre le renvoie exclusivement à son enseignement oral comme source unique des doctrines évangéliques : ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ δια πολλων μαρτυρων, ταυτα παραθου πιστοις ανθρωποις, οἵτινες ἱκανοι εσονται και ἑτερους διδαξαι (Gardant ce que vous avez appris de moi devant plusieurs témoins, donnez-le en dépôt à des hommes fidèles, qui soient eux-mêmes capables d'en instruire d'autres); II Tim., II, 1, 2;

envoyant instruire les nations, il ne leur adressa d'autre mandat que celui de prêcher de vive voix ce qu'il leur avait appris. Élevés d'après les habitudes de la synagogue, les Apôtres s'étaient efforcés de graver textuellement dans leur mémoire les paroles de leur Maître. D'autre part, comme il leur avait été recommandé d'annoncer au monde tout ce que le Sauveur avait dit et fait, ces hommes de Dieu n'eurent rien de plus à cœur que de se rappeler mutuellement la doctrine et la vie de Jésus-Christ. Aussi bien pendant les quelques années qu'ils passèrent ensemble à Jérusalem, après l'Ascension du Seigneur, son histoire et ses enseignements devinrent-ils, dans leurs réunions, le sujet ordinaire de leurs entretiens. Chacun communiquait aux autres les faits et les discours que ses souvenirs lui rappelaient, et comme la mémoire de l'un

cf. I, 13. Ainsi encore, dans le récit de l'institution de la sainte cène, I Cor., XI, saint Paul indique clairement qu'il ne possède aucun écrit évangélique, puisqu'il oppose, v. 23, ἃ παρέδωκα ὑμῖν (ce que je vous ai enseigné, l'expression ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου (c'est du Seigneur que je l'ai appris); cf. Gal. I et II.

Considérée dans ses détails multipliés à l'infini, l'hypothèse d'Eichhorn n'a plus aucun caractère de vraisemblance historique. Elle présuppose une activité littéraire qu'on ne saurait admettre dans les premiers temps de la période apostolique, surtout parmi les Juifs. En second lieu, si l'évangile primitif avait été tellement multiplié par tant de personnes et en des lieux si différents, la disparition totale de tous les exemplaires ne serait pas admissible, même quand on ne considèrerait pas avec Eichhorn cet évangile primitif, comme un document officiel, mais avec Marsh simplement comme un écrit privé, « jouissant cependant d'une « autorité assez grande pour servir de source à un apôtre dans la ré- « daction d'une histoire évangélique. » Avec le système de Gratz, on devrait s'attendre à trouver conservés dans l'Église des évangiles de diverse étendue; mais on n'en trouve aucune trace dans les écrivains ecclésiastiques, et quant au reproche fait par des hérétiques touchant l'altération des livres saints, il ne peut point être pris en considération.

Enfin cette hypothèse, dans son application à la composition des évangiles synoptiques, ne peut se concilier avec les données de la tradition sur l'origine de ces livres, données qui méritent toute notre confiance, car on ne saurait les révoquer en doute. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, von Dr Adalber Maier, pages 23-30.

venait en aide à celle de l'autre, il se composa insensiblement un ensemble coordonné de récits qui, à force d'être répétés jusque dans leurs détails, reçurent enfin une forme bien déterminée, même pour l'expression. Ce qui servit à arrêter cette forme d'une façon plus précise encore, ce fut l'instruction que les Apôtres se virent obligés de donner à ceux qui étaient entrés dans le bercail évangélique, et dont quelques-uns devaient, dans la suite, enseigner à d'autres les mêmes vérités Le danger que l'Évangile ne finît par s'altérer, à force d'expositions multiples, leur imposa l'obligation de l'inculquer à ces derniers d'une façon uniforme. Eux qui, avant de se séparer, voulurent avoir un même modèle de prière, le *Pater*, un même formulaire de foi, le *Symbole*, durent aussi nécessairement tenir à posséder un abrégé similaire des prédications, un récit semblable de la vie et de la mort de Jésus-Christ.

Et ce que nous avançons ici a son fondement dans les Écritures. Nous savons que saint Paul avait été instruit des vérités évangéliques par une révélation spéciale de Jésus-Christ, ainsi qu'il le déclare lui-même : « Ce n'est pas d'un homme que j'ai reçu l'Évangile, ni d'un homme que je l'ai appris, je l'ai reçu et appris de la révélation de Jésus-Christ. » (Gal. I, 12). Et cependant saint Paul, qui se glorifiait d'avoir reçu l'Évangile par une révélation spéciale et d'être devenu apôtre, non par la vocation des hommes, mais par celle de Jésus-Christ et de Dieu son Père (Gal. I), saint Paul ne veut point commencer son apostolat avant d'y avoir été convié par saint Barnabé, et cela dans le but d'établir que son enseignement est conforme à celui des témoins oculaires et auriculaires de la vie et de la doctrine du Christ. Il y a plus encore : ce même apôtre, se voyant contredit, n'oppose à ses contradicteurs ni sa vocation ni sa révélation divines, mais il

part pour Jérusalem et va soumettre son Évangile aux autres Apôtres, afin de voir s'il est conforme à celui de ces derniers. (Gal. II, 2). L'approbation des Apôtres, qui passaient pour les colonnes de l'Église, peut seule le rassurer contre la crainte de travailler en vain. On voit donc qu'il existait parmi les Apôtres une règle d'après laquelle on appréciait une vraie et saine prédication évangélique. Cette règle ne pouvait être qu'un texte oral arrêté par les Apôtres avant leur dispersion, une thème commun suivant lequel ils exposaient la vie et l'enseignement de leur maître. L'idiome de cet Évangile oral fut tout naturellement le syro-chaldéen usité alors en Palestine. Mais l'accroissement de la société chrétienne à Jérusalem, surtout parmi les Grecs, nécessita bientôt une traduction de l'Évangile en langue grecque. Le peu d'usage que les Apôtres avaient de cette langue ne contribua pas peu à donner à cette version, faite oralement, une forme également bien déterminée. L'Évangile grec fut porté par les prédicateurs de la foi dans les pays du dehors, où il fut prêché avec de faibles changements par les Apôtres et les Évangélistes venus de la Palestine, tandis que saint Paul, l'Apôtre des Gentils, et ses disciples, l'exposèrent avec des changements plus considérables nécessités par les besoins de leurs auditeurs. Néanmoins les récits caractéristiques conservèrent leur forme primitive, même chez les Apôtres des Gentils, qui, négligeant les faits dont l'importance ne regardait que les Juifs, firent ressortir davantage ceux qui avaient trait aux Païens.

Le fond de l'Évangile se maintint donc toujours le même, et voilà comment il se fit que nos Évangiles écrits, qui furent rédigés d'après les prédications orales des Apôtres, eurent une grande harmonie dans leur ensemble. On le voit donc, le texte oral, arrêté par les Apôtres, avant leur séparation, nous rend compte de la grande

similitude des Évangiles synoptiques, nous explique la présence en eux des mêmes phrases et des mêmes locutions placées dans un ordre semblable (1).

Mais après avoir expliqué les rapports similaires de nos trois premiers Évangiles, il nous reste à rendre compte de leurs divergences. Pourquoi les trois premiers Évangiles, si semblables en une foule de points, diffèrent-ils sous tant d'autres?

Plusieurs raisons nous donnent la clef de ce problème. Certains récits évangéliques, dont la connaissance était moins nécessaire aux néophytes, ou qui dépassaient le niveau de leur intelligence, furent par là même exposés plus rarement. Il arriva ainsi que la forme en fut moins arrêtée et que leur teneur eut des variantes. Le récit typique ne pouvait renfermer d'ailleurs tout ce que Jésus-Christ avait dit et fait. Chaque Évangéliste se sentit nécessairement porté à joindre au fond commun de la prédication verbale ce qu'il avait plus particulièrement vu et entendu, surtout quand ses devanciers n'en avaient rien dit; chacun aussi dut insister sur les enseignements et les actes du Sauveur qui convenaient le mieux aux besoins et aux dispositions de ceux pour lesquels il écrivait. D'autre part, les premiers Évangélistes se préoccupèrent peu de suivre, dans leur narration, l'ordre strictement chronologique. Ils écrivirent comme ils avaient

(1) Voyez Gieseler : *Essai historique et critique sur l'origine et l'état des évangiles écrits dans les temps primitifs*. Leipsig, 1818, p. 92 et s. — Herder : *Règle de la concordance de nos évangiles*, etc. Riga, 1797. — Eckermann : *Explication de tous les passages obscurs du Nouv. Testam.*, 1re partie, Kiel, 1806, *Avant-propos*, p. XI, XII. — Kaiser : *Bibl. theol.*, 1re partie, 1813, p. 224. — Paulus, dans le *Journal littéraire général de Halle*, 1813. — Credener : *Introduct.*, 1re partie, I sect., p. 181 et s. — Neudecker : *Introd.*, p. 167 et s. — Guerike : *Introd.*, p. 245 et s. — Ebrard : *Critique littéraire de l'histoire évangélique*, 2e édit., 1850, p. 820 et s. — Thiersch : *Essai sur le rétablissement du point de vue historique pour la critique*, etc, p. 119 et s. — Haneberg : *Geschichte der biblischen offenbarung*. Regensburg, 1863, p. 695 et s.

parlé ; or, dans un discours il n'est pas possible de suivre toujours bien rigoureusement la trame historique des faits. Les variantes des trois textes trouvent là leur explication. Elles sont le résultat des conditions diverses de la prédication évangélique, des besoins des néophytes pour lesquels les Évangélistes tracèrent leurs relations, de l'addition que chaque Évangéliste fit de ses souvenirs personnels au récit typique, du désir qu'éprouvèrent les derniers de mettre dans leur écrit plus d'ordre chronologique qu'il n'en régnait dans les Évangiles précédents.

Si donc nos trois Évangiles ne présentent pas certains récits dans le même ordre, c'est qu'en écrivant le premier Évangéliste et parfois aussi le second ne prirent point à tâche de relater les faits dans leur succession chronologique, mais unirent souvent les choses d'après leur connexion logique, tandis que saint Luc s'efforça de suivre la marche de l'histoire. Si des parties plus ou moins considérables de discours se rencontrent de part et d'autre dans une liaison différente, outre la raison que nous venons d'alléguer, il en est encore une autre qui rend compte de ces changements de place. Le Sauveur prononça plus d'une fois les mêmes discours, ou du moins certains passages de ces discours. Or, selon que chaque Évangéliste aura tenu compte, en les transcrivant, des circonstances de temps et de lieux où ils furent successivement prononcés, il est évident que chacun aura pu leur assigner une place différente. Si l'enchaînement du texte n'est pas toujours uniforme dans nos Évangélistes, c'est que chacun rapportant des faits omis par ses devanciers, l'intercalation de ces faits trouble nécessairement la trame du récit parallèle. On en pourrait conclure que les Évangélistes assignent à ces faits des dates diverses ; mais, pour peu qu'on réfléchisse, l'on se rend facilement compte de ces divergences, qui ne sont qu'apparentes et qui proviennent de l'intro-

duction, dans chaque texte, de passages omis dans les autres. Si, dans le récit de certains événements, l'un ou l'autre Évangéliste se signale par la citation de quelques traits spéciaux, cela vient de ce qu'ils retracent des souvenirs qui leur sont personnels ou des particularités qui ont surtout frappé leur attention. S'ils donnent quelquefois des indications qui paraissent différer, elles ne sont pour le lecteur attentif que des explications plus détaillées et peuvent facilement se concilier entre elles. Enfin, si l'on trouve chez eux des choses disparates après des passages d'une harmonie parfaite, c'est que l'Évangéliste qui a écrit en dernier lieu, veut rendre plus clair et mieux préciser ce qui a été dit par son devancier ; c'est que certains passages ayant trait à des choses qui ne faisaient pas d'ordinaire partie du Κηρυγμα, ou prédication évangélique, la forme n'en fut pas aussi bien fixée, en sorte qu'elle put varier sous la plume de différents écrivains.

Les explications que nous venons de donner, ainsi que notre étude sur saint Jean, pourraient presque nous dispenser de répondre à une objection qui nous est faite, contre l'existence d'un type primitif admis par les Apôtres dans la prédication de l'Évangile. On nous dit : S'il eût existé un Évangile oral, pour la composition duquel les Apôtres se seraient communiqué chacun leurs principaux souvenirs, saint Jean aurait nécessairement fait part à ses collègues des trésors de sa mémoire, et les beaux discours que nous lisons dans son Évangile ne manqueraient pas dans les trois autres.

Nous dirons aux auteurs de l'objection, que l'Évangile de saint Jean n'est point le Κηρυγμα proprement dit, ou le type de la prédication évangélique admis par les apôtres. Ce qu'a écrit saint Jean, étant la partie la plus relevée de la doctrine de Jésus-Christ, ne fut point primitivement prêché, d'ordinaire du moins, aux fidèles, pour lesquels

ces vérités eussent été incompréhensibles à cause de leur sublimité. C'était la partie principalement réservée aux méditations des Évêques et des ouvriers évangéliques. Mais, des hérétiques ayant paru et de nouveaux besoins s'étant fait sentir dans l'Église, saint Jean crut opportun de rédiger par écrit cet enseignement supérieur du Christ, afin que la société chrétienne fût dotée de ce fonds si riche et si magnifique. Modifiant son langage pour l'approprier au milieu dans lequel il vivait, il emprunta aux philosophes grecs et aux théurgistes de l'Orient leurs expressions afin de s'en faire comprendre ; il donna aux termes dont il se servait la signification chrétienne qu'ils eurent désormais dans la théologie. Ce qu'on nous objecte ne prouve donc rien contre notre démonstration.

Une seconde cause, qui explique la disposition similaire du fond historique de nos trois Évangiles, leur conformité dans l'exposition des faits et des discours, la rencontre des mêmes formules d'introduction et de conclusion, enfin la concordance littéraire des textes, c'est que nos Évangélistes se sont servis les uns des autres, en écrivant. Et cela ne peut nous sembler étrange, car nous avons déjà fait observer, et nous savons par les Actes des Apôtres et par les épîtres de saint Paul, avec quelle célérité les écrits apostoliques se répandirent dès l'origine du christianisme, grâce à la situation des provinces romaines et au mouvement littéraire de cette époque, grâce surtout à la constitution de l'Église. Les Évangélistes ne purent donc demeurer étrangers les uns aux autres. Ils se connurent et se lurent nécessairement. Voulant tracer une rédaction évangélique, les derniers empruntèrent presque textuellement aux écrits de leurs prédécesseurs ce qui allait à la fin et au but qu'ils se proposaient. C'est ce que nous apprennent les Pères, notamment saint

Augustin. Cela étant, l'on se rend aisément compte encore des ressemblances qui caractérisent les synoptiques.

Mais dans quel ordre se sont-ils succédé? L'histoire nous l'a dit : saint Matthieu écrivit le premier; saint Marc, son abréviateur, le reproduisit, en maints endroits, ainsi que nous l'apprenons de saint Augustin (1); et saint Luc consulta les deux premiers. Cette succession, qui se fonde sur l'histoire et sur la tradition, est en parfaite harmonie avec les déclarations des meilleurs critiques, tels que Grotius (2), Mill (3), et surtout le savant Hug (4).

Si l'on admet comme incontestable ce principe difficile à nier, qu'il faut regarder comme l'Évangéliste postérieur celui qui s'efforce de mettre plus de clarté dans son récit, d'expliquer certains détails qui pourraient choquer et blesser, qui se débarrasse plus des formules et du style hébraïque et se rapproche davantage du grec, qui complète l'histoire en rapportant des faits omis par les autres, qui introduit plus d'ordre chronologique dans sa relation; si l'on accepte ce principe, disons-nous, l'on devra assigner le premier rang à saint Matthieu, le second à saint Marc et le troisième à saint Luc; et ainsi se trouve justifié l'ordre traditionnel des trois synoptiques.

Plusieurs hypothèses contraires ont été mises en avant; mais, outre qu'elles se renversent réciproquement, aucune ne parvient à s'asseoir sur des bases sérieuses. Griesbach (5), Saunier (6), Schwarz (7) et d'autres veulent que saint Marc soit venu à la suite de saint Matthieu et de

(1) *De consensu Evangel.*, I, 4.

(2) *Annotationes ad Matth.*, I, 1; *ad Luc*, 7, I.

(3) *Proleg. in N. T.*, § 109, 116.

(4) *Introduct.*, II, p. 99 et s., 115 et s.

(5) *Comment. qua Marci Evangelium totum Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur.* Iéna, 1789, 1786.

(6) *Sources de l'évangile de saint Marc.* Berlin, 1825.

(7) *Recherches sur les rapports de conformité entre les trois évangiles synoptiques.* Tubing, 1844.

saint Luc et qu'il ait profité de leur rédaction. Storr (1), au contraire, prétend que saint Marc est l'écrit primitif, que saint Matthieu s'en est servi et que saint Luc a utilisé les deux. D'autres, comme Wilke (2), soutiennent que saint Luc a copié saint Marc, et que saint Matthieu a consulté l'un et l'autre.

Ceux qui font de saint Marc l'Évangéliste primitif, partent de cette hypothèse, qu'étant donnés deux textes de différentes longueurs, il faut nécessairement accorder la priorité au texte le plus court. Or, ce principe n'est rien moins qu'incontestable, car le texte le plus développé pourrait fort bien être le premier, tandis que l'autre n'en serait qu'une abréviation, comme c'est ici le cas, ainsi que nous l'apprenons de la tradition et que cela ressort d'une foule d'indices fournis par le livre lui-même.

Ces indices sont plus d'ordre historique dans le récit; des détails plus circonstanciés et plus précis sur certains faits; quelques additions : comme le démoniaque guéri par Jésus-Christ (I, 23), l'aveugle de Bethsaïde, (22-27), l'obole de la veuve (XI, 41-46); certaines omissions faites à dessein, parce qu'elles portent sur des matières très-développées par saint Matthieu. Ces indications chronologiques, ce soin de résumer ce qui est étendu en saint Matthieu, et de compléter ce qui en lui manque de précision, ce sont là autant de preuves intrinsèques, qui établissent la postériorité de l'Évangile de saint Marc et confirment le témoignage unanime des anciens sur sa dépendance de saint Matthieu.

Saint Luc n'est pas antérieur non plus à saint Matthieu.

(1) *But de l'histoire évangélique*, p. 274 et s., et *Comment. de fontibus evangeliorum Matthæi et Lucæ*. Tubing, 1794. Voir aussi Gehringer : *Concordance des évangiles*. Tubing. 1842.

(2) *Évangéliste primitif*, p. 684 et s. — Weisse : *Histoire évangélique considérée d'après la critique et la philosophie*. Leipzig, 1838, 1re partie, p. 47-72.

On objecte que, s'il avait écrit après ce dernier, il l'aurait reproduit intégralement. Mais cela n'était nullement nécessaire, et d'ailleurs il a passé sous silence extrêmement peu de particularités contenues dans saint Matthieu. D'autre part il relate une foule de choses qu'on chercherait vainement dans le premier, et il a beaucoup plus d'ordre et de suite historique que lui. Il est également postérieur à saint Marc. Hug observe très-judicieusement que si saint Marc venait après saint Luc, son récit n'aurait plus de but marqué. Admettons, en effet, que le cadre historique du récit évangélique ait été tracé déjà par saint Luc, avec cette précision que nous lui connaissons, que serait venu faire saint Marc? Son récit devenait inutile. Il serait d'ailleurs impossible, qu'ayant suivi l'ordre et la méthode de saint Luc, il ait rejeté de sa rédaction tout ce que ce dernier ne tire pas de saint Matthieu. Or, il n'y a rien en lui qui vienne spécialement de saint Luc; d'où il faut nécessairement conclure que l'écrit de cet Évangéliste n'existait pas encore quand saint Marc traça le sien. Disons, en passant, que quand saint Matthieu et saint Marc sont d'accord pour le fond, saint Luc s'accorde également avec eux, surtout avec saint Marc. Lorsqu'ils diffèrent, il suit de préférence le dernier. Parfois il ajoute certains éclaircissements au récit des deux autres, quelquefois il les résume.

Tout concourt donc pour donner raison aux témoignages des anciens concernant l'ordre des Évangiles. On a demandé comment le premier, écrit en araméen, pouvait, pour la forme, ressembler aux deux autres. Une double hypothèse explique cette ressemblance. Ou bien les deux derniers avaient sous les yeux l'Évangile araméen de saint Matthieu, et plus tard on se servit de leurs évangiles pour traduire en grec cet écrit primitif; ou bien, ce qui est plus probable, l'édition grecque de saint Matthieu

existait déjà, quand saint Marc et saint Luc écrivirent leurs évangiles, en sorte que ces deux derniers suivirent la traduction grecque de leur prédécesseur.

Cette succession des Évangiles explique, d'une manière aussi simple que satisfaisante, la concordance textuelle que présentent les synoptiques en maints endroits. Quand à la différence de forme et de fond qui les distingue, elle vient, comme nous l'avons dit, de ce que chacun d'eux ajoute au fond des autres les faits dont il a été le témoin spécial, ou les communications particulières qu'il tient des Apôtres avec lesquels il vécut plus particulièrement. Saint Matthieu élabora son fond historique et didactique d'après un plan qui lui est propre, et en se plaçant à peu près au point de vue sous lequel, dans ses prédications orales, il avait considéré l'histoire de Jésus-Christ. Saint Marc et saint Luc s'approprièrent le point de vue doctrinal de leurs maîtres, que, du reste, nous n'avons vus en contradiction ni entre eux, ni avec les autres Apôtres, et adoptèrent leur manière de considérer et d'exposer l'histoire évangélique. De là leurs efforts pour conformer exactement leur exposition écrite des faits à l'idée qui en fut tracée à l'un dans les prédications de saint Pierre, et à l'autre dans celles de saint Paul. Dans ce but ils ne prirent des autres sources que ce qui s'accordait avec la substance des discours de leurs maîtres, et firent ressortir surtout les parties que ces derniers avaient traitées avec une attention plus particulière.

Cette considération, jointe aux remarques antérieures, nous donne la raison des divergences qu'offrent, à côté de grandes ressemblances, nos trois Évangiles synoptiques, la raison aussi de leur plus ou moins d'étendue et du plus ou moins grand emprunt qu'un Évangéliste fait à l'autre. Pour certains événements et certains discours ils se reproduisent, ou s'en tiennent au cadre déjà tracé ; de là la

concordance qu'on remarque entre eux, surtout au point de vue de la forme. Mais, tout en profitant l'un de l'autre, chacun conserve son originalité littéraire, ce qui fait que l'ordre admis par le devancier est parfois abandonné par son successeur, que certains faits sont présentés avec plus de détails et de précision, que le texte est plus court ou plus long, et varie pour les expressions et les constructions.

Les divergences et les ressemblances des Evangiles synoptiques se justifient donc parfaitement à l'examen d'une saine critique, sans qu'il soit besoin de recourir à l'hypothèse gratuite, ridicule et controuvée de Strauss. Ce dernier voudrait que les Évangiles synoptiques provinssent de vagues traditions, de légendes qui, en passant de bouche en bouche, se seraient conservées partout les mêmes et en partie aussi se seraient modifiées de différentes manières. Nous avons déjà montré ailleurs l'absurdité de cette prétention. C'est pour ne s'être pas rendu compte de l'origine et du mode de rédaction des Évangiles, que ce critique a admis tant de choses insoutenables. L'on peut constater une fois de plus sur quel misérable fondement il cherche à étayer son système.

L'abbé VILMAIN.

DROIT DES ABBÉS

D'ASSISTER AU CONCILE ŒCUMÉNIQUE

AVEC VOIX DÉLIBÉRATIVE.

Nous nous proposons d'exposer brièvement les preuves de ce droit, et de répondre aux difficultés qu'on pourrait opposer.

Première preuve. *Le sentiment général des docteurs catholiques.* — C'est à dessein que nous mettons *général* et non pas *unanime*, à cause de l'opinion contraire de quelques-uns. L'enseignement général, disons-nous, est que *le privilége et la coutume* ont investi les abbés du droit d'assister au Concile œcuménique avec voix délibérative.

Les citations suivantes garantiront assez le fait de cette généralité. —Bellarmin : « Catholicorum sententia est... episcopos... habere jus suffragii decisivi *ordinarie : ex privilegio autem et consuetudine*, etiam cardinales, *abbates*, et generales ordinum, licet episcopi non sint » (*De Conciliis*, l. I, c. 15). — Schmalzgrueber : « Similiter suffragium habent in conciliis decisivum... ; *abbates*, et generales ordinum regularium, ex usu et privilegio ». (*Dissert. proœm.*, § 8, n. 328.) — Ferraris : « Ex privilegio autem et consuetudine, vocandi sunt ad concilia generalia cum suffragio decisivo, cardinales etiam non episcopi, *abbates* et ordinum regularium generales ». (V° *Concilium*, art. 1, n. 38.) — La théologie de Wurzbourg, parlant des cardinaux, des abbés exempts, et des généraux d'ordre : « Nunc tamen ut judices admittuntur in conciliis, quia

in Florentino, Lateranensi et Tridentino subscripserunt definientes ; ergo. Confirmatur : ex privilegio et consuetudine habent cardinales jurisdictionem episcopalem in ecclesiis sui tituli : abbates exempti, et generales ordinum, *quasi-episcopalem in suos religiosos.* Ergo, supposito hoc privilegio, accedente etiam consuetudine, ad concilium sunt vocandi ; ut totius Ecclesiæ repræsentatio, suorum etiam fidelium subditorum ratione et respectu, obtineatur ». (*Theologia Wirceburgensis, de Principis theol.*, disp. 2, c. 2, art. 3, t. I, p. 257, Parisiis 1852.) — Le cardinal Pallavicini : « Quanquam enim ea potestas solis episcopis ordinario jure debeatur, constat tamen ex privilegio per veterrimum etiam usum, præsulibus vel minoris notæ fuisse concessum. Unde non in tribus postremis solum conciliis, Constantiensi, Florentino ac Lateranensi, generales ordinum religiosorum præfecti, atque abbates ea usi, sed in Viennensi in Gallia, in duobus Lugdunensibus, et in aliis quatuor Lateranensibus, juxta ac episcopi habiti sunt, cujus etiam moris vestigium satis apparet in septima orientali synodo, ubi in secunda actione monachi pariter advocantur ad suam sententiam proferendam. Et in actione quarta archimandritæ et hegumeni, hoc est, *ductores,* unius vel plurium monasteriorum præfecturam gerentes , una cum episcopis sua nomina decretis fidei subscribunt. Huc accedit, abbates, cum inaugurantur, obstringere se jurejurando, itidem ac episcopi solent, ut concilio intersint, ubi a Pontifice advocentur. In Romanæ pariter ecclesiæ ritualibus, connumerantur abbates inter eos qui jus suffragii obtinent in conciliis ; additurque id postea merito ad religiosorum summos præsides inductum. Ex quibus liquet id quod dicebamus, hujusmodi auctoritatem, ut ad episcopos ex ordinarii juris potestate ea pertinet, perinde abbatibus ex privilegio veteris consuetudinis

tribuendam ». (*Historia Concilii Trid.*, l. VI, c. 2, t. I, p. 528, Antuerpiæ 1670.) — Dans les réunions préparatoires qui précédèrent la première session du Concile de Trente, l'admission des abbés avec voix délibérative fut un sujet de discussion. Mais ceux qui voulaient exclure les abbés ne leur contestaient pas la longue possession de leur prérogative : ils disaient seulement qu'il fallait mettre fin à ce privilége et à d'autres. Les légats apostoliques affirmèrent comme certain le fait de la longue possession des abbés. Et le pape Paul III les félicita : « Pontifex collaudavit præsides quod eam *judicandi potestatem* in religiosis sustinuissent ; simul etiam cohortatus est ad eorum causam propugnandam ; quippe non modo rerum conditionibus opportunam, sed rationi consentaneam ». (Pallavicini, *loco cit.*) A s'en tenir au seul récit de Pallavicini, il semblerait qu'aucun des Pères ne nia la prérogative des abbés d'assister au Concile avec voix délibérative. Quelques-uns seulement s'efforcèrent de la faire supprimer.

On pourrait allonger beaucoup la liste des théologiens et des canonistes favorables au droit en question des abbés. Ceux que nous avons cités suffisent pour constater un enseignement général. Ils ont affirmé la prérogative des abbés, sans faire mention du sentiment contraire. S'ils eussent vu ce sentiment appuyé par une partie notable des docteurs catholiques, ils auraient présenté la question comme un point de controverse.

Néanmoins, il faut l'avouer, un auteur de grande autorité, Suarez, dit expressément qu'il n'y a pour les abbés ni coutume, ni privilége. Et chose étrange, il admet en même temps la coutume et le privilége en faveur des généraux d'ordre. De plus, contrairement à son habitude, il ne s'objecte ni l'enseignement général, qui lui est contraire, ni les actes des conciles, où les abbés figurent,

ainsi que les généraux d'ordre, avec voix délibérative. S'en rapportant à deux anciens auteurs qui ne méritaient pas tant de confiance, il s'exprime ainsi : « Tertio, generales ordinum, ex consuetudine et concessione Pontificum, habent suffragium, quamvis ex jure communi non oporteret illos vocare. Quarto, *de abbatibus, non viget talis aliqua consuetudo, nec pontifices illis hoc concesserunt*, nec eorum dignitas talis est ut putandum sit, jure divino hoc ad ipsos pertinere. Et, quamvis aliis in rebus videatur eorum jurisdictio similis episcopali, non tamen in omnibus, quia id ex jure humano descendit. Videatur Jacobatius referens multos, libro secundo, capite secundo, versiculo *Dubium tamen est;* Albanus, prima parte, *de Concilio,* capite 16 (1) ». Les cardinaux Jacobazio et Albani ont écrit peu après le Concile de Constance, et se ressentent encore pour certaines questions du trouble que le grand schisme d'Occident avait jeté dans les esprits. Il est regrettable, selon moi, que Labbe et Cossart aient popularisé le traité de Jacobatius sur les conciles, en l'insérant dans l'*apparatus* de leur collection conciliaire.

Mais que répondre à l'autorité de Suarez? Il faut dire que sur ce point il a été induit en erreur. La prérogative des abbés est monumentalisée dans les douze derniers conciles œcuméniques. Elle a pour elle, comme on va le voir, une possession de plus de mille ans. Au reste, Suarez, dans l'endroit cité, ne traite pas la question *ex professo*, mais en répondant à des objections.

Seconde preuve. *Une possession de plus de mille ans.* — Que les abbés aient assisté avec voix délibérative au concile de Latran de 1180 et aux autres qui ont suivi, jusqu'à celui de Trente inclusivement, le témoignage du cardinal Pallavicini cité plus haut, suffit pour le prouver. D'ailleurs, chacun peut le vérifier, en parcourant dans la

(1) *Tractatus de Fide*, disput. undecima, n. 18.

collection conciliaire de Labbe, ou toute autre, les catalogues des souscriptions, et les énumérations des Pères présents à chaque séance. Il y trouvera bon nombre d'abbés. Montrons-le brièvement pour un concile encore plus ancien, le second de Nicée, en 787. A la fin de la seconde action (Labbe, t. VII, col. 151, edit. Paris., 1671), on lit : « Sancta synodus dixit : justum est ut reverendissimi monachi pronuntient. Reverendissimi monachi dixerunt : Si ordo est talis (ἡ τάξις ἐστὶν), ut nos monachi pronuntiemus, sicut jubetis. Tarasius sanctissimus patriarcha dixit : Ordo est unicuique qui reperitur in synodo, ut pronuntiet confessionem suam. Abbas reverendissimus monachus et hegumenus Studii dixit : Secundum antiquam et priscorum temporum illibatam fidem..., et secundum destinatam syllabam a ter beato et apostolico Papa Adriano..., confiteor et credo ; et adoro sacras imagines. Eos autem qui non ita sentiunt anathematizo. Gregorius reverendissimus monachus et hegumenus sancti Sergii dixit... Joannes, hegumenus Pagarii similiter ». Suivent les noms de sept autres *hégumènes* ou abbés, avec la même formule *similiter* Puis ces mots : « Et cæteri omnes monachi pronuntiaverunt similiter ». Il est à remarquer que la formule est la même que celle des évêques. Par exemple : « Sisinnius sanctissimus episcopus Garialli similiter » (Labbe, à l'endroit cité). De même, vers la fin de la quatrième session, après les souscriptions des évêques et avec la même formule, on trouve les souscriptions de *cent dix-huit* hégumènes ou abbés. La première est ainsi conçue : « Sabbas monachus et hegumenus monasterii Studii similiter » (Labbe, t. VII, col. 339). De ces 118, six sont en même temps mentionnés comme archimandrites. Par exemple : « Theodorus hegumenus et archimandrita Bodi similiter » (Labbe, ibid., col. 339). Le titre d'ἡγούμενος avait chez les grecs la même si-

gnification qui celui d'*abbé* en Occident. Aussi, dans les actes du Concile que nous citons, l'un des légats du Saint-Siége, qui était abbé du monastère de Saint-Sabbas à Rome, se trouve désigné avec ce même titre. Voici la souscription des deux légats. Elle précède toutes les autres, quoiqu'ils ne fussent que simples prêtres : « Petrus indignus primus-presbyter Sedis sancti apostoli Petri, et locum supplens Hadriani Papæ senioris Romæ, definiens subscripsi. — Petrus indignus presbyter et *hegumenus monasterii sancti patris Sabbæ siti Romæ*, et locum supplens Hadriani Papæ senioris Romæ, definiens subscripsi » (Labbe, t. VII, col. 558). La prérogative des abbés remonte donc au Concile œcuménique de l'an 787. Et comme elle leur a été continuée dans les onze Conciles généraux célébrés depuis, on doit lui reconnaître aujourd'hui une possession de 1070 ans. Ici nous devons aller au-devant de quelques difficultés. Si nous sommes bien informés, elles auraient fait impression sur certains esprits. On va voir qu'elles n'infirment en rien la preuve tirée de la possession plus que millénaire.

Première objection. — Les hégumènes mentionnés dans les actes des Conciles étaient probablement des *supérieurs généraux* de plusieurs monastères, et non de simples abbés, dont chacun n'aurait eu qu'un monastère à gouverner. Leur exemple pourrait donc servir à prouver la prérogative des *généraux d'ordre*, mais non celle des abbés. — Il est complétement inexact que les hégumènes fussent tous des *supérieurs généraux* de plusieurs monastères. Pour désigner ces supérieurs généraux on ajoutait au mot d'*hégumène* celui d'*archimandrite*, comme qui dirait : *abbé supérieur général*. Mais le nom d'*hégumène* désignait certainement le chef immédiat de chaque monastère, les simples abbés. Quoi de plus absurde, d'ailleurs, que de voir des supérieurs généraux dans les 118 hégumènes du

Concile œcuménique de 787 ? Sur ce nombre 6 seulement portent le titre d'archimandrites. Les 112 autres n'étaient que de simples abbés.

Seconde objection. — En supposant réelle la prérogative des abbés, il faudrait au moins convenir qu'elle a été notablement restreinte dans le Concile de Trente. Au rapport de Pallavicini (l. VI, c. 2), on n'admit que trois abbés, et encore à la condition que leurs trois suffrages ne compteraient que pour un. — Le cardinal Pallavicini, à l'endroit cité, ne parle que de trois abbés, parce que les autres n'étaient pas encore venus. Le Concile était à peine commencé ; il ne s'y trouvait que 4 archevêques et 22 évêques. Mais pendant la durée du Concile, *quatorze* abbés y siégèrent. Voici leurs noms, tels qu'on les trouve relatés dans les actes : Isidorus Clarius, abbas Fontidæ Bergomensis, Brixiensis (Labbe, à la fin de la cinquième session). — Chrysostomus Gimilianensis, abbas sanctæ Trinitatis de Caieta, Calaber. (Labbe, ibid.), — Lucianus de Othonibus, abbas Pomposæ Ferrariensis, Mantuanus (Labbe, à la fin de la septième session). — Gerardus Hamericurth, abbas Bortini, ordinis Carmelitarum, Germanus (Labbe, à la fin de la treizième session). — Marcus de Brixida, abbas sancti Vitalis de Ravenna, ordinis sancti Benedicti, Italus (Labbe ibid.). — Eusebius de Parma, abbas sanctæ Mariæ gratiarum diœcesis Placentinæ, ejusdem ordinis, Italus (Labbe, ibid.). — Hieronymus de Souchier (de la Souchière), Gallus, Campanus, abbas Clarevallensis, postea cardinalis (Labbe, t. XIV, col. 932). — Simplicianus, abbas sancti Salvatoris Papiæ, de Vultolina, congregationis cassinensis (Labbe, ibid.). — Stephanus Catanius, Novariensis, abbas sanctæ Mariæ gratiarum Placentinæ diœcesis, congregationis cassinensis. Is interfuit ultimæ sessioni (Labbe, ibid). Ejusdem autem monasterii alter abbas, Eusebius de Parma, inter-

fuerat sessioni 13, ut supra vidimus — Augustinus Loscus, Hispanus, abbas sancti Benedicti de Ferraria, congregationis cassinensis (Labbe, loco citato). — Claudius Sainctes, Gallus, Campanus, abbas Lunevillanus (Labbe, ibid.). — Connas Damianus Hortulanus, Hispanus, abbas Villæ Bertrandi (Labbe, ibid.). — A ces quatorze nous n'avons pas joint Louis de Boissey, abbé de Citeaux, quoique placé en tête (Labbe, t. XIV, col. 932, Parisiis 1672), parce qu'il est mentionné en même temps comme *général de tout l'ordre*. On eût pu objecter qu'il fut admis à ce titre, et non comme abbé.

Quant à la condition de ne compter que pour un les suffrages des trois abbés venus les premiers, ce ne fut qu'une mesure *transitoire*, en attendant que les évêques, arrivés en plus grand nombre, statuassent sur ce point. Je suppose que dans la suite on n'eut aucun égard à cette restriction. Si je n'éclaircis pas le fait, c'est faute d'avoir sous la main les ouvrages nécessaires. J'espère que quelqu'un de nos lecteurs voudra bien vérifier ce qui en est, et combler cette lacune.

TROISIÈME PREUVE. — *La formule d'indiction, le serment prêté par les abbés, et les livres liturgiques de l'Église romaine.* — La formule d'indiction du Concile de Trente est ainsi conçue : « Omnes omnibus ex locis, tam venerabiles fratres nostros Patriarchas, Archiepiscopos, episcopos, et *dilectos filios abbates*, quam alios quoscumque, quibus jure aut privilegio in conciliis generalibus residendi et sententias in eis dicendi permissa potestas est ; requirentes, hortantes, admonentes, ac nihilominus eis in vi jurisjurandi quod nobis et huic sanctæ Sedi præstiterunt, ac sanctæ virtute obedientiæ, aliisque sub pœnis jure aut consuetudine in celebrationibus conciliorum adversus non accedentes ferri et proponi solitis, mandantes arcteque præcipientes ut ipsimet, nisi forte justo detineantur

impedimento, de quo tamen fidem facere compellantur, aut certe per suos legitimos procuratores et nuntios, sacro huic concilio omnino adesse et interesse debeant » (Labbe, t. XIV, col. 730 et 721). Comme on le voit, les abbés sont expressément nommés, tandis que les généraux d'ordre sont restés compris sous la formule générale *quam alios quoscumque*, etc. En convoquant le concile général de Latran en 1512, le pape Jules II s'exprime ainsi : « Insuper præfatis et aliis venerabilibus fratribus patriarchis, archiepiscopis, episcopis, *monasteriorum abbatibus et prælatis*... mandamus ut ad ipsum concilium Lateranense accedere... debeant » (Labbe, t. XIV, col. 37). La bulle d'indiction du Concile de Constance, par Jean XXIII, comprend aussi expressément les abbés : « Venerabiles fratres nostros patriarchas, archiepiscopos, episcopos, et *dilectos filios electos abbates*, et cæteros ecclesiarum et monasteriorum prælatos, etc. » (Labbe, t. XII, col. 12). Même mention expresse par Clément V dans la bulle d'indiction du Concile œcuménique de Vienne : « Venerabilibus fratribus nostris archiepiscopis, episcopis, ac *dilectis filiis electis abbatibus*, prioribus, decanis, præpositis... » (Labbe, t. XI, parte 2, col. 1543). Peu après (col. 1556) on trouve les noms de douze abbés, à chacun desquels avait été adressé un exemplaire de la bulle. Enfin Pie IX, loin de déroger à l'antique et constante prérogative des abbés, pour le futur Concile du Vatican, a voulu reproduire, presque dans les mêmes termes, la formule employée dans l'indiction du Concile de Trente : « Jubemus omnes ex omnibus locis, tam venerabiles fratres patriarchas, archiepiscopos, episcopos, *quam dilectos filios abbates*, omnesque alios, quibus jure aut privilegio... » (Bulla *Æterni Patris*, 29 junii 1868). La coutume d'enjoindre aux abbés l'assistance aux Conciles œcuméniques est donc très-ancienne et sans aucune inter-

ruption. En outre, les Papes, en ajoutant ces mots, *et tous autres qui par droit ou privilége doivent être convoqués et peuvent donner leur suffrage*, affirment équivalemment que les patriarches, archevêques, évêques et abbés, qu'ils viennent d'énumérer, ont, ou *droit ordinaire*, ou *privilége*. Évidemment les abbés n'ont pas le droit ordinaire, c'est-à-dire le droit divin d'assister comme juges aux Conciles; mais les formules d'indiction leur attribuent et reconnaissent très-clairement le *privilége*.

Même conclusion à déduire du serment prêté par les abbés, dans la cérémonie de leur bénédiction, de se rendre au Concile, lorsque le Pape les convoquera. Le serment est tout semblable à celui que le Saint-Siége exige des évêques. Si ce n'était pas la coutume d'appeler les abbés au Concile général, surtout si les Papes se proposaient de ne pas les y admettre, pourquoi leur faire jurer de s'y rendre ?

Enfin des rituels de l'Église Romaine, au témoignage de Pallavicini, classent les abbés parmi ceux qui ont voix délibérative dans les Conciles œcuméniques ; et ils ajoutent que ce privilége a été ensuite étendu, avec raison, aux généraux d'ordre.

En face de tant de monuments et de faits, il ne reste pas place, ce semble, à des objections sérieuses. Les plus plausibles, mais dont la réfutation n'est pas difficile, nous paraissent être les deux suivantes :

Première objection. — Dans les documents donnés en preuve, le mot d'*abbé* ne désigne pas les simples supérieurs de moines, mais seulement les abbés qui ont la juridiction épiscopale sur un territoire, et sur un peuple. Ces derniers seuls auront assisté aux conciles œcuméniques : seuls ils ont été compris sous la formule de convocation *et dilectos filios abbates*, enfin les canonistes n'auront voulu parler que de ceux-là seuls. — La fausseté de

l'hypothèse se trahit de toutes parts. Un *abbé* n'est point tel par la juridiction épiscopale sur un peuple, mais uniquement pas sa juridiction sur des moines. S'il n'avait que la juridiction sur un peuple, il serait prélat, mais nullement *abbé*. En acquérant juridiction sur un peuple, il ne devient pas plus abbé : en la perdant, il ne le devient pas moins. En un mot, ce qui fait un abbé, c'est uniquement la collation de ce titre *jointe à la supériorité sur des moines*. Quand donc les ouvrages des canonistes, les indictions des conciles, les livres liturgiques et les autres documents parlent simplement des abbés sans aucune addition explicative, quand ils affirment leur prérogative d'assister au concile général avec voix délibérative, on doit les entendre de tous les abbés qui possèdent l'*essence* de la dignité abbatiale, c'est-à-dire ce qui la constitue. Par conséquent, on doit appliquer leur dire à tous les abbés qui ont supériorité proprement dite sur un monastère. Si dans l'indiction des conciles, les Papes avaient voulu exclure les abbés en tant que tels, et ne les appeler qu'à raison de la juridiction épiscopale sur un peuple, ils auraient employé une formule profondément inexacte. Leur proposition, *jubemus dilectos filios abbates, etc.*, étant universelle, comprend *tous* les abbés; et ils n'auraient voulu en désigner qu'une espèce. D'ailleurs, plusieurs canonistes expliquent le privilége des abbés par leur juridiction sur leurs moines, aucun par leur juridiction sur un peuple. Enfin, la subtilité s'évanouit ici devant le fait. Qu'on passe en revue les abbés inscrits dans les monuments conciliaires, depuis les quatorze du Concile de Trente, jusqu'aux cent-douze du second Concile de Nicée en 787, et l'on se convaincra que tous n'avaient pas la juridiction épiscopale sur un peuple, que la plupart étaient seulement des supérieurs de moines.

Seconde objection. — On peut au moins, dans les docu-

ments allégués, entendre le mot d'*abbé* dans le sens restreint de supérieur général de plusieurs monastères Vu la multitude d'abbés qui a existé en certaines époques, il n'est pas croyable que le Saint-Siége ait voulu accorder à tous voix délibérative comme aux évêques. La prérogative n'appartiendrait donc proprement qu'aux *généraux d'ordre*, parmi lesquels se trouvent compris les abbés supérieurs généraux d'une congrégation monacale. — Cette autre restriction est aussi sans fondement. Il est vrai que, depuis la réforme de Cluny, bien des monastères bénédictins s'étant formés en congrégation, il en résulta diverses espèces d'abbés. Auparavant les monastères étaient indépendants les uns des autres, *singularia*, comme les appellent les canonistes. Chacun formait une famille complète, dont l'abbé était le chef. Après la naissance des diverses congrégations (de Cluny, du Mont-Cassin, d'Angleterre...) il fallut distinguer l'abbé du monastère principal, les abbés des monastères inférieurs, et les abbés des monastères restés en dehors de toute congrégation. Si l'objection était fondée, la prérogative d'assister au concile général avec voix délibérative n'appartiendrait qu'aux abbés de la première classe. Mais, 1° elle n'est pas fondée relativement aux abbés restés en dehors de toute congrégation. Car ils sont abbés dans le sens strict du mot. La juridiction qu'ils exercent sur leurs religieux, ne relève pas d'un autre abbé. Il n'y a donc pas de raison de ne pas les comprendre sous la dénomination d'*abbés*, employée dans les indictions de conciles, dans les monuments, dans les écrits des canonistes. D'ailleurs, encore ici, le fait tranche la question. Qu'on parcoure les listes d'abbés, en remontant les conciles œcuméniques, depuis celui de Trente, jusqu'au second de Nicée, et l'on en trouvera un grand nombre qui ne furent pas supérieurs généraux de toute une congrégation monacale. 2° Mais que

dire des abbés secondaires d'une congrégation bénédictine? La prérogative d'assistance au concile n'appartient-elle qu'à l'abbé du monastère principal? Appartient-elle à quelques-uns des abbés secondaires? Appartient-elle à tous? On me permettra de laisser la question en suspens. Je n'ai pas les connaissances nécessaires pour la résoudre, et je prie ceux qui les ont de vouloir bien combler cette lacune et rectifier au besoin ce qui précède.

L'abbé Bouix.

LES ORDINATIONS ANGLICANES.

—

Deuxième article.

—

EXAMEN DU RÉCIT DU SACRE DE NAG'S-HEAD.

VI.

Le docteur Champney, dans son livre *de la Vocation des évêques* (1616), donne le récit en ces termes : « C'est à l'enseigne de Nag's-Head que se rencontrèrent, ainsi qu'il avait été convenu, tous les personnages nommés aux évêchés. Le vieil évêque de Landaff y vint aussi pour les sacrer ; mais le docteur Bonner, évêque de Londres et alors prisonnier, ayant été averti de ce projet, lui envoya défendre, sous peine d'excommunication, d'exercer dans son diocèse aucun pouvoir de cette nature et de donner l'ordination. Ce message effraya le vieil évêque, qui, d'ailleurs tourmenté par sa conscience, refusa de procéder à cet acte, alléguant principalement pour motif de son refus la faiblesse de sa vue ; mais cette excuse ne fut regardée que comme un subterfuge qui irrita beaucoup contre le pauvre vieillard. Jusque-là, les futurs évêques avaient eu pour lui toutes sortes de prévenances ; mais ils changèrent dès lors de conduite. On l'injurie donc, on lui donne le nom de vieillard redevenu enfant et d'autres qualifications semblables. Quelques-uns s'écrient : « Ce vieux fou pense-t-il « que nous ne pouvons pas être évêques à moins que nous « ne recevions l'onction ? » autant pour se moquer de lui que du rite admis dans l'Église catholique pour la consécration épiscopale. Trompés néanmoins dans leur attente

et n'ayant point d'autre moyen d'arriver à l'accomplissement de leur désir, ils se déterminèrent à user du concours de Scory, lequel, ayant emprunté le nom d'évêque sous Édouard VI, était regardé comme ayant un pouvoir suffisant pour remplir cet office, surtout dans une si pressante nécessité. Lui, qui avait jeté bas, avec son habit religieux, tout scrupule de conscience, eut bientôt terminé cette cérémonie qu'il accomplit en cette manière : — Pendant qu'il tenait la Bible dans la main, tous se mirent à genoux devant lui, puis il plaça le livre sur la tête ou sur les épaules de chacun d'eux en disant : « Re-« çois l'autorité pour prêcher sincèrement la parole de « Dieu », et ainsi ils se relevèrent évêques. Tout ce récit, auquel pas un mot important n'est ni ajouté, ni retranché, je l'ai entendu plus d'une fois de la bouche de Thomas Bluett, prêtre grave, instruit et judicieux, qui l'avait reçu de Néal, ancien professeur d'hébreu à l'université d'Oxford. A l'époque où le fait arriva, M. Néal était attaché à l'évêque Bonner, qui l'envoya porter à l'évêque de Landaff le message mentionné plus haut, avec ordre d'attendre sur place pour voir comment se terminerait cette affaire. Bluett avait d'ailleurs d'autres moyens excellents pour être informé de l'événement, ayant été longtemps prisonnier avec le docteur Watson, évêque de Lincoln, et d'autres personnages de distinction de l'ancien clergé, eux-mêmes témoins contemporains et oculaires pour ainsi dire de ces choses. Voilà ce qui m'a été rapporté par Bluett au château (prison) de Wisbeach. » Cette dernière circonstance, dans l'édition de Paris (1618), est mentionnée en ces termes : « Il y a maintenant autant de témoins de ce récit qu'il y a de prêtres encore vivants qui ont été prisonniers pour la foi, audit château de Wisbeach avec ledit Bluett ; et c'est là aussi que moi-même (docteur Champney) je l'ai reçu de lui (1). »

(1) Champney, p. 499.

Le jésuite Holliwood, qui a écrit sous le pseudonyme de *Sacrobosco*, l'entendit pareillement de Bluett et le publia en 1603 dans la préface d'un livre intitulé : *Discussion*. Écrivant contre Jewell il dit : « Que Jewell soit évêque, nous n'en avons pas une si grande certitude, même nous n'en avons aucune. Car, qui, je vous prie, l'a fait évêque ? Qui lui a donné sa juridiction ? Qui lui a imposé les mains ? Quels ordres avaient-ils ? Quels évêques étaient-ils ? Il est vrai que lui, Sandys, Scory, Horn, Grindall et d'autres, au commencement du règne d'Élisabeth, se réunirent à l'enseigne de Nag's-Head, dans Cheapside, à Londres (enseigne bien convenable pour un semblable sacrement), et qu'étant frustrés dans leur espérance par l'évêque catholique de Landaff, qui était venu là pour les sacrer, ils s'entendirent avec Scory de Herteford pour faire la cérémonie. Celui-ci, lorsque tous étaient à genoux, fit que Jean Jewell se releva évêque de Salisbury, et que celui qui était auparavant Robert Horn, se releva évêque de Winchester, et ainsi de tous les autres. » Mason a inséré ce récit dans l'appendice de sa *Défense des ordinations anglicanes*. La seule réponse qu'il essaya de donner est celle-ci : « Nul homme de bon sens ne pourra se persuader que ces personnages (les nouveaux élus) fussent convenus de se réunir dans une taverne pour y être sacrés et encourir ainsi la pénalité de la loi, puisqu'ils avaient déjà un archevêque tel qu'ils le désiraient, professant leur religion et jouissant paisiblement de son église et de son siége. » Mais où est la loi qui défende de faire un sacre dans une taverne ou ailleurs, en dehors d'une église ? — Et de plus, comment avancer que Parker était déjà archevêque, puisque son sacre est placé avec ceux qui eurent lieu, dit-on, dans l'occasion présente ?

« Il y a un siècle que l'histoire de Nag's-Head est arrivée, dit l'auteur de l'ouvrage intitulé : *Nullité du clergé épiscopal d'Angleterre*. Elle a été *constamment* rapportée et

crue par des hommes sages, toujours comme une vérité certaine depuis 1559, l'année même où elle se passa, jusqu'au jour où nos adversaires imaginèrent que les nouveaux registres (de Mason) pouvaient être opposés à notre ancienne tradition, et faire que l'histoire de Nag's-Head, dont personne n'avait douté l'espace de cinquante-deux ans, parût improbable en 1613. »

Un fait surtout montre jusqu'à l'évidence que Harding, Fitzsimmons et beaucoup d'autres croyaient et déclaraient hautement leur croyance à ce récit. « L'an 1616, l'évêque Godwin publia son livre *de Præsulibus Angliæ commentarius.* Dans cet ouvrage, il fait mention, en passant, du sacre de Parker au 17 décembre 1559 précisément comme Mason, en 1613, établit que la chose est arrivée. Après quoi l'auteur dit : « Si vous cherchez en quel lieu se fit cette consécration, il n'est autre que le lieu ordinaire, savoir : la chapelle du palais archiépiscopal de Lambeth, quoi que puissent dire autrement des fripons (*scape-graces*) comme Harding, Fitzsimmons et autres.... Quel homme de bon sens pourrait ajouter foi à une calomnie aussi absurde et aussi improbable (1) ? »

En 1604, Holliwood (*Sacrobosco*) publia une réponse de l'évêque Bancroft à Guillaume Alabaster, qui lui demandait « comment Parker et ses collègues avaient été sacrés évêques. » — Bancroft y disait : « Je pense que, dans un cas de nécessité, un prêtre peut ordonner des évêques. » — « L'allusion, dit Holliwood, se rapportait évidemment à Scory, le consécrateur à Nag's-Head. Le livre de Sacrobosco fut publié pendant la vie de Bancroft, qui jamais ne prononça un mot pour démentir ou désavouer cette parole (2) ».

Quoique l'argument tiré du silence d'un historien par

(1) Godwin. Edit. de Londres, 1616, p. 219.
(2) *Nature de la foi catholique et de l'hérésie.* Rouen, 1657, c. II, p. 8.

rapport aux faits contemporains, ne soit pas toujours concluant, il est des circonstances qui lui donnent tout le poids d'un témoignage positif. Jean Stowe, l'auteur des *Chroniques*, non-seulement vivait du temps de Parker et composait ses *Annales*, le récit des événements arrivés de son temps ; mais encore il fut favorisé d'une manière toute particulière par Parker, qui aimait l'étude des antiquités. Or, Stowe signale le sacre et l'intronisation du cardinal Pole, prédécesseur immédiat de Parker, le jour où il reçut le pallium, et celui où il célébra sa première messe.—Mais du sacre de Parker, ou de celui des premiers évêques de la reine Élisabeth, il ne dit pas un mot, bien qu'il mentionne la déposition des évêques catholiques, au mois de juillet précédent (1). Stowe était protestant : il n'aurait pas assurément gardé le silence à son préjudice. Le sacre de Parker était un événement tout à fait digne de remarque. Tout le monde reconnaît qu'il a rencontré de grandes difficultés. On suppose que deux commissions ont été formées : six avocats ont été appelés à se prononcer sur la légalité de la seconde, et un évêque, nommé dans l'une et l'autre commission, a chaque fois refusé d'agir. Parker, d'ailleurs, était l'anneau nécessaire pour relier l'ancienne hiérarchie à la nouvelle en ce qui concerne les ordres, si sa prétendue consécration est admise. Quel fait donc plus important à placer dans un recueil authentique ? Parker était le patron de Stowe ; qu'est-ce donc qui a porté celui-ci à ne faire nulle mention d'un événement que ce patron est supposé avoir eu tant à cœur ? Le sacre de Parker, déjà important en lui-même, était encore très-digne de remarque pour sa forme, car Mason lui-même reconnaît que, des soixante-neuf archevêques qui l'ont précédé sur le siége de Cantorbéry, aucun avant lui ne fut sacré de la même manière. En un mot si Parker a été

(1) Stowe, p. 669.

sacré à Lambeth, dans les circonstances et en la forme indiquées, le silence de Stowe dans ses annales est tout au moins très-extraordinaire ; tandis que s'il n'a jamais été sacré ou s'il l'a été à la taverne de Nag's-Head, de la manière et dans le lieu certifiés par les précédents témoignages, son silence est facilement compris. Il serait déraisonnable d'attendre qu'il consignât par écrit la honte de sa secte et l'éternelle infâmie de son ami et protecteur.

Le silence de Stowe est donc presque équivalent à un argument positif contre le sacre supposé de Lambeth. Mais on peut alléguer quelque chose de plus fort encore que son silence même : c'est le témoignage positif d'hommes dignes de croyance, qui prouvent que Stowe a eu connaissance de l'histoire de Nag's-Head, qu'il l'a crue, qu'il l'a communiquée à d'autres, et que la crainte seule l'a empêché de la rapporter dans sa chronique. « Non-seulement, dit le Dr Champney, les catholiques, qui peuvent paraître suspects à nos adversaires, sont témoins de cette solennelle rencontre à Nag's-Head, mais Jean Stowe lui-même, célèbre chroniqueur d'Angleterre et partisan de la religion réformée, lui rend témoignage, non pas à la vérité dans ses écrits, il ne l'aurait pas osé, mais dans des paroles qu'il adressa à quelques personnes de sa connaissance et qui sont dignes de toute confiance. Plusieurs de ces personnes vivent encore et l'attestent, mais on ne peut nommer ici des hommes qui n'ont pas moins peur de rendre public ce témoignage de Stowe maintenant mort, que Stowe n'avait peur lui-même de l'écrire lorsqu'il était vivant. »

Une très-remarquable controverse sur ce point, qui eut lieu au parlement anglais, mérite encore d'être signalée. L'auteur de la *Nullité de l'Épiscopat*, le même qui rappelle la réponse de l'évêque Bancroft à Alabaster, rapporte qu'à l'occasion d'un livre présenté au parlement par quelques lords presbytériens, livre *qui prouvait que les évêques*

protestants n'avaient ni succession ni consécration, qu'ils n'étaient donc *pas évêques* et, par conséquent, n'avaient pas le *droit* de siéger au parlement, le Dr Morton, évêque de Durham, parla pour se défendre lui-même et tous les évêques présents. Dans son discours il s'efforça d'établir la succession qui les reliait aux derniers évêques catholiques, lesquels, dit-il, par l'imposition des mains, ordonnèrent les premiers évêques protestants à Nag's-Head, dans la rue de Cheapside, comme la chose est connue de tout le monde. Cela a été rapporté par un pair alors présent à la chambre (1).

Peu de temps après, le Dr Bramhall, évêque de Derry, publia son livre, la *Consécration* et la *Succession des évêques protestants justifiées*, dans lequel il se contente de démentir les paroles attribuées à Bancroft par ces simples mots : « Je n'ajoute pas foi à une parole de l'évêque Bancroft » ; et pour ce qui regarde le Dr Morton, il prend sur lui-même de nier avec assurance que jamais ce prélat ait fait le discours qu'on lui attribue. Il apporte aussi le témoignage de quelques nobles seigneurs et évêques, attestant qu'ils ne se souviennent pas qu'un livre, tel que celui qui est mentionné, eût été présenté au parlement, ni par conséquent que le Dr Morton eût fait un discours pour l'attaquer. A cette prétendue réfutation du Dr Bramhall, le susdit auteur du livre : *La nature de la foi catholique et de l'hérésie*, répondit par un autre traité, imprimé à Anvers en 1669 et intitulé : *Nullité de l'Épiscopat et de l'Église d'Angleterre*. Dans cet écrit se trouve un témoignage de lord Audley, signé de sa propre main, dans lequel ce seigneur contredit directement le démenti opposé au discours du Dr Morton : lui-même (lord Audley) ayant été présent en cette circonstance et ayant entendu le prélat parler en la manière ci-dessus mentionnée.

« Ce qui m'excite, dit lord Audley, à parler sur ce sujet,

(1) *Nature of catholic faith and heresy*. Rouen, 1657, c. II, p. 9.

c'est une note que j'ai remise aux mains de l'évêque de Derry sur sa demande et dans laquelle je dis en substance la même chose que l'auteur touchant le discours de l'évêque de Durham. Quant au livre contre l'épiscopat qui fut le sujet de ce discours, ma note certifie seulement qu'il fut apporté à la chambre, mais elle ne dit pas par qui, ni quel était l'auteur de cet écrit. Je m'étonne beaucoup de voir l'évêque de Durham nier ce discours, car je ne puis me rappeler d'avoir jamais entendu ou lu l'histoire de Nag's-Head, avant le jour où je l'entendis au parlement, de la bouche de ce prélat ; oui, c'est de lui-même que je l'entendis, et cela je le déclare comme je le répèterai au tribunal de Dieu.... Bref, en ce qui concerne le démenti donné par l'évêque de Durham, j'espère que, en l'entendant avouer lui-même qu'il a maintenant quatre vingt-quinze ans, on ne regardera pas comme un crime de dire, ni comme une chose improbable de penser, qu'un homme si avancé en âge peut à la fin oublier ce qu'il a dit bien des années auparavant.... »

Ces témoignages sur le fait de Nag's-Head présentés et discutés, l'auteur du travail que nons analysons examine la question du sacre de Parker à la chapelle archiépiscopale de Lambeth.

VII

Ce fut en 1613 que Mason, chapelain d'Abbot, archevêque de Cantorbéry, publia l'ouvrage intitulé : *De la consécration des évêques dans l'Église d'Angleterre, avec leur succession, juridiction et autres choses concernant leur vocation, etc., dans lequel je les vengerai... des calomnies de Bellarmin, Sanders, Bristow, Harding, Allen, Stapleton, Parsons, Kellison, Eudemon, Becanus et autres papistes....* » Ce titre à lui seul met hors de doute que les ordinations angli-

canes ont été contestées dès l'origine de l'église établie par la loi. Dans ce livre, on déclare que Matthieu Parker a été sacré le 17 décembre 1559, à Lambeth, par Guillaume Barlow, assisté de Scory, Coverdale et Hodgkins. A la marge, on renvoie au registre de Lambeth en ces termes : *ex regist. Matt. Park.* C'était la première fois qu'on s'en rapportait publiquement au registre de Parker, devenu depuis si fameux. D'autres documents ont été produits depuis, mais tous antidatés ou interpolés ou du moins postérieurs par leur publicité à l'ouvrage de Mason. Quelques courtes réflexions générales rendront plus facile l'investigation de l'authenticité de cet étrange registre.

La validité des ordinations a été niée dès les premières années de l'anglicanisme, et les plus célèbres théologiens catholiques n'ont jamais dans leurs écrits fait aucune allusion au sacre prétendu de Parker à Lambeth : bien plus, ils affirment fréquemment que les premiers évêques, Parker, Horn, etc... furent ordonnés *sine ulla cæremonia.* Comment ces affirmations eussent-elles été possibles, s'il avait été publiquement reconnu que Parker avait été sacré en la forme prescrite par le rituel d'Édouard VI, dans la chapelle de Lambeth ? Un sacre accompli dans ces conditions eût été notoire : le contraire n'eût jamais été supposé, encore moins répété de toutes les manières. Le clergé protestant ne serait pas resté silencieux cinquante-trois ans, sans s'en rapporter par un moyen quelconque au registre de Lambeth. En faut-il davantage pour prouver qu'un semblable registre n'existait pas alors ?

Pour échapper à cette difficulté, on a répondu qu'avant la publication de l'histoire de Nag's-Head, en 1603, la controverse relative aux ordinations anglicanes ne roulait que sur la question de leur validité ; que le fait du sacre de Parker à Lambeth n'avait jamais été mis publiquement en question et ne pouvait pas, par conséquent, avoir été

nié, mais qu'aussitôt l'histoire de Nag's-Head divulguée, la calomnie avait été démentie avec indignation et repoussée par un appel public au registre.

On a vu dans la première partie de ce travail que le fait du sacre de Parker a été nié par une multitude de témoignages dans lesquels il n'est fait nulle mention de quelque cérémonie de cette nature qui aurait eu lieu à Lambeth. Quant à l'histoire de Nag's-Head, prétendre qu'elle fut niée *immédiatement après* sa publication, c'est dire une chose évidemment contraire au fait, puisque cette publication eut lieu au moins en 1603, et que ce ne fut pas avant 1613 qu'on en appela au registre de Lambeth. On n'aurait pas assurément laissé s'écouler un intervalle de neuf à dix ans, alors que l'appel à un document public aurait vengé instantanément et complétement le caractère de la hiérarchie anglicane.

Mais si les écrivains catholiques ont gardé le silence sur le sacre de Lambeth *avant* l'apparition de l'ouvrage de Mason, ils protestèrent hautement et l'attaquèrent comme une imposture *immédiatement* après. Cette même année 1613, Fitzherbert, « homme de grande science et de sainte vie », publiait une *Addition au supplément du P. Robert Parsons*. Dans l'appendice de son ouvrage, qui était presque achevé quand on sut à Rome, où il résidait, l'apparition de l'ouvrage de Mason, il dit : « Cette *Addition* était imprimée, quand j'appris par hasard qu'un certain M. Mason avait publié récemment un ouvrage dans lequel il prétend répondre à la préface de la *Discussion* du père Parsons, spécialement en ce qui concerne un point qui y est traité, savoir : le sacre des premiers évêques protestants sous le règne d'Élisabeth ; et de plus, il s'efforce de prouver leur consécration d'après un registre attestant que quatre évêques sacrèrent Parker. Sachez, ami lecteur, que cette objection que nous faisons sur la légitimité de la vo-

cation et de la consécration des premiers évêques protestants dans les jours de la dernière reine, n'est pas une *nouvelle querelle* récemment soulevée, mais qu'elle a été violemment agitée par les catholiques à différentes époques depuis grand nombre d'années, et même dans les premiers temps d'Élisabeth par les savants docteurs Harding et Stapleton contre Jewell et Horn, qu'ils pressèrent vigoureusement sur le défaut de vocation et de consécration légitime, les contraignant de leur prouver cette légitimité et de leur montrer comment et par qui ils avaient été faits évêques. » Fitzherbert est si convaincu que jamais jusqu'à ce jour on ne s'en est rapporté à un semblable registre, qu'il semble douter de son existence, alors même que Mason le citait au grand étonnement du monde catholique ; « et c'est pourquoi, dit le docteur Champney (1616), Fitzherbert fit entendre dans son livre qu'il comblerait des témoignages de sa reconnaissance celui qui l'assurerait qu'il a vu ce registre. » — C'était là l'occasion désirée par les défenseurs du registre de Lambeth : aussi Abbot, archevêque de Cantorbéry, fit-il amener plusieurs prêtres, pour voir, lui présent et six autres évêques, ce registre dont on commençait à parler (1).

Le résultat de cette démarche est rapporté de différentes manières. Les défenseurs des ordinations anglicanes affirment que les prêtres reconnurent l'authenticité du registre ; d'après les catholiques, au contraire, ceux-ci ont simplement attesté que le document existait. Ils ajoutent que Faircloth, l'un de ces prêtres, exprima son étonnement à l'archevêque et aux évêques anglicans, parce qu'il avait entendu son père, lequel était protestant, lui parler du sacre fait à Nag's-Head, dont il assurait avoir été témoin. Les écrivains protestants, aussi bien que catholiques, sont unanimes à reconnaître que les prêtres désirèrent que le

(1) Godwin, *de Præsulibus Angliæ.*

registre leur fût présenté une seconde fois, afin qu'ils eussent la facilité de l'examiner plus convenablement. A cet effet, ils adressèrent une lettre à l'archevêque ; mais leur demande ne fut point accueillie. La cause de ce refus, disent les écrivains protestants, fut la crainte que les prêtres catholiques ne détruisissent un document si important : raison étrange, pour ne rien dire de plus ; car ce document pouvait être soumis à un examen privé et très-approfondi, en présence de quelques officiers fidèles, sans qu'il fût exposé au danger qu'on signale. Les écrivains catholiques donnent une raison plus probable de ce refus : la crainte que le caractère apocryphe du registre ne fût découvert et manifesté.

Si, comme on l'a prétendu, les prêtres catholiques étaient satisfaits de l'authenticité de ces actes, pourquoi renouvelaient-ils leur demande? Pourquoi sollicitaient-ils la permission d'examiner le registre dans des circonstances plus favorables pour une investigation impartiale ? L'importance attachée à cet examen n'atteste-t-elle pas que l'accusation de fausseté n'aurait pas été intentée, si on avait eu recours à ce registre avant 1613, ou si les objections avaient été aussi notoirement fausses qu'elles l'eussent été dans la supposition que ce document était authentique ? Qu'une objection semblable se produise maintenant contre un acte public de notre époque, quel qu'il soit, il est manifeste qu'elle ne durerait pas un jour : encore moins donnerait-elle lieu, cinquante-quatre ans plus tard, à l'examen solennel de ce même acte public et par conséquent bien connu.

De quelque manière que l'on prétende expliquer pourquoi le registre n'a pas été produit avant l'année 1613, il est évident que ce fait est de nature à éveiller les soupçons. Comme le dit le Dr Kellison, *quand, au commencement de la nouvelle église d'Angleterre, les catholiques objectaient que les*

nouveaux ministres n'étaient ni véritablement, ni légitimement ordonnés, pourquoi ne pas produire aussitôt le document ?....

Nié à l'époque où pour la première fois il fut annoncé publiquement, le sacre de Parker à Lambeth a été depuis constamment mis en question par les théologiens catholiques à l'exception de quatre peut-être. Deux d'entre eux ont été excommuniés pour leurs erreurs; Le Courayer, le troisième, catholique infidèle, puis anglican en apparence, fut toujours unitairien. Le quatrième, plutôt historien que théologien est le Dr Lingard. Grande fut la surprise de trouver dans une note ajoutée à son histoire d'Élisabeth, qu'il maintenait le fait du sacre de Parker, contrairement à l'opinion des écrivains catholiques.

Un correspondant du *Magasin catholique de Birmingham* ayant demandé au Docteur, par l'organe de ce journal, quelles étaient ses preuves, le savant professeur les adressa à l'éditeur, dans le courant de l'année 1834. Nous rapportons ces preuves en leur opposant les réponses données par le Dr Kenrick.

Dr Lingard.	Dr Kenrick.
I.	I.
1° Parker a-t-il reçu ou non la consécration, le 17 décembre? Dans une opinion comme dans l'autre, on doit admettre les faits suivants. 1° Que la Reine ayant donné son assentiment royal à l'élection de Parker, faite par le doyen et le chapitre de Cantorbéry, envoya, le 9 septembre, un mandat à six prélats pour confirmer et sacrer l'évêque élu et qu'ils différèrent, en donnant pour excuse à leur désobéissance quelques objections sur différents points de la loi.	1° La commission donnée au mois de *septembre* ne saurait être niée : elle porte le témoignage *Per breve de privato sigillo.*

(1) Kellison, *Examen de la nouvelle Réforme*, p. 131.

Dr Lingard.	Dr Kenrick.
2° Que le 6 septembre, la reine transmit une nouvelle commission à sept évêques, leur ordonnant, ou du moins à quatre d'entre eux, d'accomplir cet office. Elle y avait ajouté une clause *médicinale*, dans laquelle elle suppléait, en vertu de son autorité suprême, à tout défaut légal ou ecclésiastique, à cause de la nécessité du temps et de l'urgence des choses : « *temporis ratione et rerum necessitate id postulante* », paroles qui prouvent combien la reine avait cette consécration à cœur. Et certainement ce n'était pas sans raison, car, à cette époque, à part le diocèse de Landaff, il n'y en avait pas un qui eût un évêque, et d'après la loi alors en vigueur, il n'y avait nul moyen d'en faire sans qu'un archevêque fût sacré pour confirmer et sacrer les évêques élus.	2° La commission du 6 décembre n'a aucune marque d'authenticité : d'ailleurs elle est opposée à une autre commission authentique, *per ipsam reginam*, datée du 20 octobre 1559. Dans cette commission, Parker est désigné sous ce titre : Matthieu, archevêque de Cantorbéry ; Grindal, sous celui-ci : Edouard, évêque de Londres, et Cox est appelé : Richard, évêque d'Ely. Parker, Grindal et Cox étaient donc évêques alors, ou du moins regardés comme tels et en possession de leurs siéges respectifs, près de deux mois avant le sacre prétendu de Lambeth, le 17 décembre.
3° Que quatre des sept évêques nommés dans la commission (déposés et disgraciés sous la reine Marie, ils étaient venus solliciter d'Élisabeth une place dans la nouvelle église), ayant obtenu une opinion favorable de six savants conseillers en lois, entreprirent d'exécuter la commission et confirmèrent l'élection de Parker, le 9 décembre.	3° Ce fait devient inadmissible par la réfutation du précédent auquel il se rattache intimement et nécessairement.
II.	II.
Ces faits étant incontestables, qu'est-ce qui aurait pu empêcher le sacre d'avoir lieu ? La reine l'exigeant, Parker ne mettait point d'opposition à la cérémonie et les commissaires étaient prêts à l'accomplir ou plutôt étaient dans l'obligation de la faire ; car, d'après un statut de la 25e année du règne de Henri VIII, remis en vi-	Les faits sont non-seulement contestables, mais inconciliables avec la commission *du 20 octobre*, document public, officiel et authentique. Tout le sujet de ce paragraphe est basé sur une fausse supposition, savoir, qu'Élisabeth publia une commission en décembre pour le sacre de Parker. C'est là précisément le point en

Dr Lingard.	Dr Kenrick.
gueur au dernier parlement, ils étaient obligés, sous peine d'encourir la sentence de *præmunire*, de procéder à la consécration dans les vingt jours après l'envoi de la commission. Très certainement tous ces faits préliminaires forment une présomption qui permet de croire que le sacre eut lieu vers l'époque qui lui est assignée, le 17 décembre, jour qui tombe dans les limites ici mentionnées.	discussion et qui paraît réfuté par l'acte authentique du 20 octobre.
III.	III.
1° Rappelons quelques faits incontestables, postérieurs à cette période. 1° Le 18 décembre, la reine Elisabeth envoya à Parker pas moins de six ordonnances (*writs*). Elles lui étaient « adressées sous l'appellation nouvelle de Matthieu, archevêque de Cantorbéry, primat et métropolitain de toute l'Angleterre. Par ces ordonnances il lui était enjoint de procéder à la confirmation et au sacre de six évêques, élus pour six siéges différents. C'était la première fois, durant les six mois qui s'étaient écoulés depuis son élection, qu'un écrit semblable lui était adressé. Qu'était-il donc arrivé, précisément avant le 18 décembre, qui pût lui faire donner cette nouvelle qualification et le rendît capable de confirmer et de sacrer les évêques, choses qu'il ne pouvait faire auparavant? La réponse naturelle est qu'il avait été sacré lui-même le 17.	1° Parce que six ordonnances (*writs*) ont été transmises, dit-on, à Parker, comme archevêque, le 18 décembre, on en conclut que *par conséquent* il fut sacré le 17. La chose ne s'ensuivrait-elle pas également de la commission du 20 octobre? — D'ailleurs pas un de ces six actes, comme on peut le voir dans Rymer, ne porte le signe d'authenticité signalé plus haut. Puis, quelle confiance donner à des ordres écrits pour le sacre de Grindall et de Cox, qui, d'après cette même commission du 20 octobre, étaient évêques, l'un de Londres, l'autre d'Ely, au moins le 19 de ce même mois d'octobre?
2° Le 21 décembre, Parker sacra quatre nouveaux évêques, cinq autres le 21 janvier, deux le 2 mars et deux encore le 24 mars 1560. Peut-on supposer qu'on aurait attaché une si grande im-	2° On n'a jamais nié que Parker eût sacré les autres évêques ; mais qu'on puisse en inférer sa propre consécration, c'est un point qui a été longtemps contesté et qui demande d'être

Dr LINGARD.

portance à une consécration donnée par quelqu'un qui ne l'eût pas reçue lui-même ; ou bien que la nouvelle église aurait été laissée si longtemps sans évêques, si on n'avait pas jugé nécessaire que celui qui, d'après la loi, devait sacrer les autres, eût auparavant reçu l'onction ?

3° Après cela Parker obtint, en même temps que les autres prélats, le rétablissement de son temporel, mesure qui n'était jamais prise qu'après le sacre. — De plus, non-seulement à partir de ce moment il présida la convocation, mais encore il siégea au suivant parlement, privilége qui n'était accordé qu'aux évêques sacrés.

IV.

Que Parker ait été sacré le 17 décembre, la chose est affirmée : 1° Par Camden (I, 49). 2° Par Godwin (*de Præs.*, p. 219.) 3° Par Parker lui-même dans son ouvrage *de Antiquitate Britannicæ Ecclesiæ*, publié en 1572, trois ans avant sa mort, ou si l'on nie que ce livre soit de lui, dans le journal où l'on rencontre cet article écrit de sa propre main : « Le 17 décembre de l'année

Dr KENRICK.

prouvé. — Est-ce que Coke, qui fut fait évêque par Wesley, simple ministre de l'église anglicane, n'ordonnait pas et ne sacrait pas des évêques? Est-ce qu'on ne sait pas par Burnet lui-même que les réformateurs anglais se croyaient justifiés par la nécessité de ce qui, dans leur conduite, aurait, sans cette raison de nécessité, été irrégulier ? L'autorité de la reine n'était-elle pas plus que suffisante pour suppléer à tous les défauts et imposer silence à toutes les objections ? Et quelles objections auraient faites d'ailleurs des hommes qui regardaient l'imposition des mains comme un rit d'origine purement humaine, une cérémonie inutile, sinon superstitieuse ?

3° Toutes ces mesures montrent simplement que la reine consentit à reconnaître Parker comme évêque : elles n'établissent en aucune manière le fait qu'il l'était réellement, pas plus que la commission du 20 octobre, qu'on ne peut jamais perdre de vue.

IV.

1° Camden publia ses « *Annales* » pour la première fois en 1615, deux ans *après* l'apparition du livre de Mason. Quoi de plus naturel pour lui que d'adopter la narration faite par ce chapelain d'Abbot, narration qui devait trouver faveur à la cour pour laquelle il écrivait, puisque son livre est dédié à Jacques Ier ? En tous cas la date de son témoignage (1615) suffit pour qu'on ne

Dr Lingard.

1559, j'ai été sacré archevêque de Cantorbéry. Hélas! hélas! Seigneur Dieu, à quels temps m'avez-vous réservé! » Vie de Parker par Strype, app. 15.) 4° Par le registre archiepiscopal, document qui rapporte en détail toute la procédure, avec les noms des évêques, de leurs chapelains et des témoins officiels.

Dr Kenrick.

le *reçoive* pas en cette occasion.

2° L'ouvrage de Godwin, *Commentaire sur les évêques d'Angleterre*, parut pour la première fois, en anglais, l'an 1601, puis en latin en 1615. Chose remarquable, cette seconde édition renferme le récit du sacre de Parker à Lambeth, lequel ne se trouve pas dans l'édition anglaise de 1601.— Preuve évidente que Godwin a suivi l'autorité de Mason, et bien que son témoignage soit favorable au sacre de Lambeth, le silence absolu qu'il garde sur ce fait en 1601 permet de conclure, qu'à cette époque, il n'était pas instruit *de son existence*.

3° Quant au témoignage tiré de l'ouvrage supposé de Parker, il est certain que ce livre ne fut rendu *public* qu'après la publication de celui de Mason. Qu'il ait été imprimé postérieurement ou non, c'est ce qu'il importe moins de connaître, car, dans l'une ou l'autre hypothèse, il semble que cet écrit avait été *préparé* comme un témoignage en faveur du sacre de son auteur supposé. Ce n'est pas là un soupçon sans fondement, comme on le verra par l'exposé suivant.

VIII

4° Au commencement du règne de Jacques Ier, la tradition du sacre fait à Nag's-Head fut répétée plus haut que jamais par les catholiques et les presbytériens. Ceux-ci disaient que les prétendus évêques anglicans n'étaient comme eux que de simples prêtres, ordonnés uniquement par l'imposition des mains de Parker, lequel l'avait reçue lui-même de Scory, simple prêtre, dans une taverne.

Les presbytériens en concluaient que, puisque ces prétendus évêques avaient des siéges au parlement, eux aussi devaient en avoir et ne pas être exclus.

Cette clameur des presbytériens, qui confirmait hautement les accusations des catholiques, obligea le clergé anglican de tout faire pour discréditer ce récit. De là de faux documents de toute espèce, de faux registres surtout et un ouvrage attribué à Parker, concernant les *antiquités de l'Église de Bretagne*. L'auteur du travail analysé dans ces pages ajoute ici une note que nous croyons devoir reproduire. « Si quelqu'un, dit-il, était disposé à me blâmer parce que j'accuse d'imposture quelques-uns des défenseurs des ordres anglicans, et particulièrement Mason, qu'il se souvienne que cette parole n'est pas la mienne, que j'ai, pour me justifier de l'emploi et de l'application de ce mot, une autorité respectable et nullement suspecte, celle de Whitaker, théologien et historien anglican. « L'IMPOSTURE, dit-il, — je rougis pour l'honneur du protestantisme en écrivant ceci — semble avoir été particulière aux réformés. Je cherche en vain un de ces outrages maudits du mensonge parmi les partisans du papisme. »

Dans quelques-uns de ces écrits, inventés par l'imposture, on signale un sacre qui aurait eu lieu à Lambeth le 17 décembre 1559, ou bien on y renvoie : de là on concluait que la succession des évêques n'avait pas été interrompue. Nul historien, nul ouvrage imprimé et en circulation n'ayant jamais mentionné ce sacre, il était nécessaire qu'un livre d'une date ancienne pût être produit. Il était également nécessaire qu'il n'existât qu'un petit nombre d'exemplaires de cet ouvrage, afin qu'il répondît au but que l'on se proposait, c'est-à-dire qu'on y trouvât ce qui n'était pas auparavant généralement connu du public, savoir : le sacre de Parker à Lambeth et quelques faits de cette nature qui s'y rattachent. Ce qu'il y avait de

mieux à faire pour expliquer l'obscurité dans laquelle ce livre était resté jusque-là, c'était de lui donner pour auteur Parker lui-même, lequel, pourrait-on dire, n'avait *par modestie* fait tirer qu'un petit nombre d'exemplaires. Un livre écrit de sa main, paraissant avoir été imprimé de son vivant et portant témoignage du fait de son sacre prétendu à Lambeth, serait d'un grand poids dans cette affaire. Qui pourrait en être mieux instruit que le prétendu archevêque lui-même? qui s'aventurerait jusqu'à faire des objections à un témoin dont la déposition, bien qu'elle paraisse alors pour la première fois, a été néanmoins enregistrée trente ans auparavant? Il fallait donc, pour atteindre ce résultat, que l'on fît Parker l'historien de sa propre vie, et que, dans son écrit, lui-même fît mention de son sacre à Lambeth. On arrêta donc que la vie de tous les archevêques de Cantorbéry serait écrite — pour ajouter la sienne aux autres — et qu'on terminerait cette vie de Parker à la seconde année qui précéda sa mort. L'ouvrage fut imprimé à Londres avec la date 1572, afin qu'il parût ainsi que l'ouvrage avait été imprimé sous ses yeux.

Afin de donner une couleur de vérité à cette ruse, on ne tira qu'un très-petit nombre d'exemplaires, que Parker, par une supposition assez vraisemblable, était censé avoir distribué à ses amis. Une autre édition fut publiée à Hanau, en Allemagne. Elle portait la date de 1605, et paraissait faite d'après l'édition de Londres de 1572. Pour autoriser la croyance que ce petit nombre d'exemplaires de la première édition était dû à la *réserve modeste* de Parker, l'édition allemande ne renfermait pas la vie de Parker, quoique le titre du livre annonçât la vie des soixante-dix archevêques de Cantorbéry et par conséquent celle de Parker, le soixante-dixième. Ce titre fut laissé comme une nouvelle preuve que la vie de Parker, trouvée dans l'édition supposée de 1572, était de la même main que le reste de l'ouvrage, bien que,

par une excessive modestie de l'auteur, elle fût supprimée dans quelques-uns des rares exemplaires sortis des presses de Londres.

Après de grandes recherches en Angleterre, pendant la période la plus orageuse de la controverse sur les ordinations, on ne découvrit que vingt-et-une copies de l'édition de 1572, et treize seulement dans lesquelles se trouvait la vie de Parker. Il y a cependant, dans les exemplaires qui n'ont pas cette vie, deux tables dans lesquelles sont mentionnés le jour de son sacre et les autres actes épiscopaux qui lui sont attribués dans le registre. — L'ouvrage est-il antidaté ou a-t-il été réellement publié vers l'époque où l'on déclare qu'il l'a été, c'est ce qui importe peu. Il est clair que, dans l'un ou dans l'autre cas, il ne peut être apporté comme témoignage, et le Dr Lingard semble l'admettre entièrement. Est-ce que tout cela n'emporte pas un soupçon bien fondé de fraude? Quoi que l'on veuille penser de la date véritable assignée ici au livre supposé de Parker, il est évident que ce livre n'était pas connu de Holliwood (Sacrobosco) qui, en 1603, publia un récit du sacre fait à Nag's-Head, et qu'il ne fut pas imprimé, ou du moins publié jusque vers l'époque où Mason en appela au fameux registre de Lambeth. S'il avait été imprimé à Londres en 1572 et en Allemagne en 1605, est-ce que les écrivains catholiques n'auraient pas, d'une manière quelconque, fait mention du sacre de Lambeth? Le sacre de Nag's-Head n'avait-il donc été publié qu'en 1603? L'apparition du livre de Mason aurait-elle causé un si grand émoi? Aurait-elle provoqué de si nombreuses répliques, si on s'en était rapporté publiquement au registre quarante ans auparavant à Londres, et huit ans auparavant en Allemagne? Le seul témoignage pour déclarer que l'insertion faite dans le journal de Parker est *de sa propre main*, c'est une copie à laquelle Le Courayer avait recours en 1725 et

qui contenait, *dit-on*, une note du fils de Parker sur ce sujet, écrite avant 1603. Est-ce sérieusement que l'on prétend faire admettre un semblable témoignage dans une question d'une si haute importance ?

Outre toutes les raisons ci-dessus mentionnées, il en est d'autres que nous exposons rapidement et sans grands détails.

1° On nie l'authenticité du registre de Lambeth pour les raisons suivantes. Le texte de l'acte est suspect, sa formule étant différente de celle de tous les autres actes qui le précèdent ou le suivent.

On lit en effet :

Anno 1559 Matthæi Parkeri Cant. Consec. 17 dec. per	Guillelmum Barloum Joannem Scoreum Milonem Coverdallum Joannem Hodgkinsonum

Les quatre évêques nommés comme assistants au sacre de Parker sont désignés simplement par leurs *noms*, sans titre d'un siége quelconque : c'est contraire à tous les usages, ainsi qu'il paraît par l'acte même d'un sacre qui eut lieu, dit-on, quatre jours après.

Anno 1559 Edm. Grindallus Consecr. 21 decemb. per	Matth. archiepisco. Cant. Gulielmum Cicestrens. Johannem Herefordism. Johann. Bedford.

Comment expliquer cette différence, alors que, d'après une commission royale authentique, Parker portait le nom et le titre de Matthieu, archevêque de Cantorbéry, et Grindal, celui d'évêque de Londres, deux mois avant la date de ce document ? La seule réponse plausible serait que le

consécrateur de Parker et ses assistants n'étaient pas en possession d'un siége à l'époque de ce sacre, tandis que Parker et les autres personnages nommés dans le registre du sacre de Grindal étaient en possession de leur siége à l'époque où ce sacre eut lieu. La chose paraît très-extraordinaire et propre à exciter les soupçons ; d'autant plus que cet acte est le seul dans le registre qui présente cette difficulté, et aussi, parce que ceux qui y sont nommés, ont l'indication et le titre de leurs dioceses attachés à leurs noms dans l'*acte de la confirmation de Parker*, lequel acte, selon l'ordre régulier, précédait celui de son sacre.

2° Il y a dans les écrits de ceux qui citent le registre une grande variété touchant le *nombre* des évêques présents en cette circonstance et le *nom* de l'un d'entre eux. « Ce désaccord, dit Le Courayer lui-même, est très-sensible ; car l'on avance que Parker fut sacré par Barlow, Scory, Coverdale et Jean, suffragant de Dover (Douvres) ; Sutcliff joint aux trois premiers personnages deux suffragants. L'auteur des vies des archevêques de Cantorbéry ne place avec les trois évêques qu'un seul suffragant, qui est Richard, de Bedfort. Mason est d'accord avec ce dernier quant au nombre : seulement il donne au suffragant le nom de Jean. Bref, l'acte du 6 décembre, trouvé dans Rymer, nomme sept personnages à qui le mandat pour le sacre a été adressé, — de telle sorte que nous voyons cinq récits différents des mêmes faits (1).

A cette objection, Le Courayer répond que, bien que ceux qui citent le registre ou y renvoient, varient entre eux, néanmoins le registre est le même dans tous les ouvrages où il a paru. Et cependant, chose remarquable, tous les écrivains qu'il cite *déclarent avoir eux-mêmes examiné le registre* : comment concilier ces choses avec le fait ?

(1) Le Courayer, p. 40.

3° Les circonstances qui se rattachent à ce registre sont singulières et toutes de nature à provoquer les soupçons. Quelle nécessité, par exemple, de mettre dans l'acte que « la chapelle, du côté de l'Orient, fut couverte de tapisseries, qu'il y avait un drap rouge sur le parquet, » — la couleur pourpre était en usage durant l'Avent ; — qu'il y eut sermon, concours de peuple, que ce fut *vers* cinq ou six heures du matin que la cérémonie commença, c'est-à-dire, deux ou trois heures avant la lumière du jour ? Il n'y avait nulle nécessité de mentionner « la robe de laine » de Milon Coverdale, etc. Tout cela paraît si déplacé et renferme tant d'improbabilités que ce récit seul suffirait pour donner l'idée de quelque mauvais dessein dans l'ordonnance extraordinairement minutieuse de ses détails. Trop de précaution trahit la fraude. *Nimia cautio prodit dolum.*

4° D'après Mason, dont l'opinion doit être conforme au registre, Parker fut élu par le doyen et le chapitre de Cantorbéry vers le mois de décembre ; tandis que, d'après Stowe, Hollingshed et tous ceux qui tiennent maintenant pour le fait du sacre de Parker, celui-ci était évêque élu le 9 du mois de septembre précédent, et conformément à la commission royale et bien authentique du 20 octobre, il était *très-révérend Père en Christ, Matthieu, archevêque de Cantorbéry,* deux mois avant le temps où l'on dit qu'il fut élu. Comment concilier ces contradictions ?

5° On lit dans la chronique de Hollingshed, que Tunstal, évêque de Durham, « fut par la noble reine Élisabeth déposé de son évêché et confié à Matthieu Parker, archevêque de Cantorbéry, qui le traita très-honorablement à cause de la gravité, de la science et de l'âge dudit Tunstal ; mais celui-ci ne resta pas longtemps sous la garde dudit évêque : il mourut peu de temps après, le 18 novembre 1559, à Lambeth ». Donc Parker était en possession du palais de Lambeth et « évêque de Cantorbéry » au mois de no-

vembre, tandis que, si nous en croyons le Dr Lingard, il obtint seulement le rétablissement de son temporel en l'année 1560, « rétablissement qui n'avait jamais lieu, si ce n'est après le sacre. » Donc, quelque consécration que Parker ait reçue, il faut qu'il l'ait reçue avant le 18 novembre 1559.

6° Il ne paraît pas que les archevêques de Cantorbéry aient jamais été sacrés à Lambeth : du moins Le Courayer ne put en citer un exemple avant le sacre de Bancroft, lequel eut lieu un siècle après le sacre supposé de Parker. La raison est facile à trouver. Pendant la vacance du siége, Lambeth est sous la juridiction du chapitre de Cantorbéry, qui conserve ce palais jusqu'à ce que le nouvel évêque soit intronisé, cérémonie qui suit nécessairement son sacre. L'archevêque élu aurait donc été obligé de *demander* la permission aux membres du chapitre, pour que la cérémonie de son sacre eût été accomplie dans une chapelle ou église placée sous leur juridiction. Circonstance qu'il aurait facilement évitée en se faisant sacrer ailleurs. Cette règle touchant le sacre des archevêques de Cantorbéry paraît avoir été suivie jusqu'au temps de Bancroft.

7° D'après Mason, qui cite le registre comme son autorité, Parker fut élu en vertu d'une ordonnance de *congé d'élire* adressée au chapitre de Cantorbéry. Or, l'ordonnance de *congé d'élire* fut abolie par acte du Parlement en la 25e année du règne de Henri VIII. Rétablie à l'époque du règne de la reine Marie, elle fut abolie de nouveau en la première année d'Élisabeth par le Parlement, qui remit en vigueur le susdit acte du règne de Henri VIII. Par cette mesure, la liberté d'élection était enlevée aux chapitres, à qui le roi ou la reine adresse des lettres missives, leur enjoignant d'élire la personne qui y est nommée.

Ces explications données, nous reprenons le texte de la lettre du Dr Lingard, et sa réfutation.

Dr Lingard.

V.

Maintenant, à cette masse de preuves directes et indirectes, que peut opposer votre correspondant? Que Harding, Stapleton et les plus anciens controversistes catholiques ont nié qae Parker fût évêque. Cela est vrai, mais j'ai toujours compris que leurs objections se rapportent à la validité, et non au fait de la consécration. Et si le Dr Milner a essayé d'avancer le contraire, je crains qu'il n'ait écrit trop vite et sans considération. Je n'ai connaissance de quelque démenti manifeste des faits, qu'environ cinquante ans plus tard, lorsque le récit de la farce qu'on suppose avoir été jouée à Nag's-Head, eut été publiée. Pour réfuter cette histoire, les écrivains protestants en appelèrent au registre : leurs adversaires attaquèrent son autorité. La conséquence fut qu'en l'année 1614 l'archevêque Abbot invita Colleton l'archiprêtre, avec deux ou trois autres missionnaires catholiques, à Lambeth, et soumit le registre à leur inspection, en présence de six de ses propres collègues dans l'épiscopat. On peut voir les détails dans Dodd, II, p. 277, et Godwin, p. 219.

VI.

Vos lecteurs observeront que, dans cette communication, je me

Dr Kenrick.

V.

Les extraits de Harding, Stapleton, et des plus anciens controversistes catholiques, et les paroles de l'évêque anglican Godwin, qui écrivait en 1615, prouvent que non-seulement ils ont nié la *validité* du sacre de Parker, mais encore qu'ils ont nié le *fait*, c'est-à-dire qu'il ait jamais reçu la consécration épiscopale. — Que le Dr Milner n'ait point avancé d'une manière hasardée et sans considération le contraire de ce que le Dr Lingard dit ici, c'est ce qui est démontré par son livre : « *Fin de controverse* », par sa « *Défense de ce livre* » et sa lettre au Dr Erlington. — Il n'est pas vrai qu'à la première publication du sacre de Nag's-Head, faite par Holliwood (*Sacrobosco*) en 1603, les protestestants en aient appelé au registre. Ce ne fut qu'en 1613 que le monde fut informé de l'existence d'un semblable document; et l'étonnement des écrivains catholiques fut tel, que Fitzsimmons affirmait, cette année-là même, que l'événement était tout à fait nouveau. Son existence aurait-elle été mise en question par tant d'écrivains à cette époque, six évêques et l'archevêque se seraient-ils réunis pour présenter ce registre, si auparavant on s'en était rapporté à son autorité, si son existence avait été de notoriété publique ? On a vu plus haut le résultat et le récit *complet* de cette conférence, où tout est plutôt de nature à exciter le soupçon qu'à diminuer le doute.

VI.

Le Dr Lingard mérite les remercîments des catholiques pour

D. LINGARD.

suis borné au fait du sacre de Parker. Est il valide ou invalide, selon la doctrine catholique, c'est une question théologique avec laquelle, en ma qualité de simple historien, je n'avais rien à faire.

Dr KENRICK.

cette déclaration. Son affirmation précise et, comme je le pense, erronée du fait du sacre de Parker, a été interprétée d'une manière inexcusable comme une reconnaissance de la *validité* des ordres anglicans — opinion qui, comme on le verra bientôt, est tout à fait indépendante du sacre de Parker, et ne peut sans témérité être tenue par un catholique.

EXAMEN DU SACRE DE BARLOW.

IX

Le sacre de Matthieu Parker à Lambeth fût-il établi, on ne pourrait pas en conclure que ce sacre a été valide. Sans parler de la forme qui sera examinée en dernier lieu, de fortes raisons font douter que Barlow, le consécrateur supposé de Parker, ait jamais été sacré lui-même. Il est *certain* que Barlow fut, sous Henri VIII, désigné pour Saint-Asaph, siége qu'ensuite il résigna. On *croit* généralement qu'il fut plus tard fait évêque de Saint-David, quoique cette opinion ne soit pas établie d'une manière absolue. D'ailleurs il est *incontestable* qu'Élisabeth le nomma au siége de Chichester, et que Parker, d'après le registre de Lambeth, confirma cette élection peu de jours après que Barlow lui-même eût, dit-on, confirmé et sacré Parker.

On admet généralement que le registre de son sacre n'a jamais pu être trouvé. Les seules preuves de sa consécration sont donc des déductions tirées d'un fait supposé, savoir, que pendant plusieurs années il fut considéré comme évêque par ses contemporains, qu'il siégea au Parlement en cette qualité, etc..., et ces circonstances suffisent, dit-on, pour établir le sacre de Barlow.

Mais Barlow étant l'anneau d'attache entre l'ancienne Église et la nouvelle, si sa consécration n'est pas absolument certaine, la validité des ordinations de l'Église anglicane ne l'est pas non plus, du moins en ce qui le concerne.

Barlow fut élu évêque de Saint-Asaph dans la première partie de l'année 1535. D'après Godwin, il fut sacré le 22 février 1535 (1), mais cette opinion ne s'accorde pas avec celle de Wharton et de l'auteur des *Fastes de l'Église d'Angleterre*, qui placent la confirmation de son élection, laquelle naturellement précède le sacre, au 23 février 1535. Strype dit que cette confirmation eut lieu le 15 septembre (2). Ces contradictions prouvent qu'on n'a rien de certain sur l'époque du sacre de Barlow, et elles-mêmes sont contredites par un acte royal authentique du 29 mai 1536, par lequel le chapitre de Saint-Asaph reçoit la permission de procéder à l'élection d'un nouvel évêque pour ce siége devenu vacant — *per liberam* TRANSMUTATIONEM *Will. Barlow ultimi episcopi ibidem* ELECTI. D'où il résulte que jamais Barlow n'a été sacré pour Saint-Asaph ; car, non-seulement il est appelé « ÉLU », mais sa retraite est désignée sous le nom « d'ÉCHANGE » (*transmutatio*), tandis que s'il avait été sacré pour Saint-Asaph, on l'aurait appelée une « TRANSLATION » (*translatio*). Le Courayer l'avait si bien remarqué qu'il rend le mot (*transmutationem*) par translation, fraude qui montre bien l'importance qu'il attachait au *writ* royal.

Comme preuve du sacre de Barlow on produit le mandat du roi à Cranmer, en date du 22 février 1536, par lequel ce prince lui donne le pouvoir d'accomplir la cérémonie ; et parce que, d'après la loi, l'évêque, à qui un ordre semblable s'adressait, était tenu de l'exécuter dans

(1) Godwin, p. 663.
(2) Strype, *Memoriaux de l'archev. Cranmer*, livr. I, c. IV, p. 37.

les vingt jours suivants, on en conclut que Barlow doit avoir été sacré dans cet espace de temps. Mais ce mandat, tel qu'il se trouve dans Rymer, ne porte point le signe d'authenticité *per breve de privato sigillo*, ou *per ipsum regem* (1). Si on en croit Strype, Barlow fut confirmé — cérémonie qui suit nécessairement l'ordre royal pour le sacre — le 15 septembre 1535, juste cinq mois avant la date de l'ordre supposé donné pour son sacre. Dans le fait, cet auteur n'a qu'une simple conjecture pour appuyer son assertion du sacre de Barlow pour Saint-Asaph. Voici ses paroles : « Barlow fut *confirmé* évêque de Saint-Asaph le 23 février 1535. Il était alors absent de la cité et occupé des affaires du roi hors du royaume. Pour cela sa confirmation fut faite par procuration, et lui-même PROBABLEMENT (*verisimiliter*) fut sacré dans la contrée, en vertu d'une commission de l'archevêque. — Donc, quoique nous sachions avec certitude qu'il a été confirmé et aussi sacré, *comme il est raisonnable de le supposer* (*ut par est credere*), cependant il ne paraît rien de plus concernant le siége de Saint-Asaph. » Ajoutez à cela qu'il n'existait nulle trace d'un acte épiscopal quelconque qui eût été accompli par Barlow dans ce diocèse (2).

Barlow résigna le siége de Saint-Asaph auquel il avait été élu. Godwin signale ce diocèse comme l'un des plus pauvres de l'Angleterre et cette pauvreté fut le motif de sa résignation. Un manuscrit intitulé : *Le Miroir du protestantisme*, laissé par un petit-neveu de Barlow depuis converti au catholicisme, est cité par Le Courayer ; on y lit que jamais Barlow « ne fut évêque de Saint-Asaph ». Jean Bale le place à Saint-David avant sa translation à Bath. Lord Herbert, en notifiant la mission de Barlow en Écosse, où Henri VIII l'avait envoyé pour déterminer Jacques V

(1) Rymer, XIV, 550.
(2) Le Courayer, p. 376-377.

à rompre avec Rome, l'appelle d'une manière expresse évêque ÉLU de Saint-Asaph. Tous ces témoignages montrent qu'il est très-incertain si jamais Barlow a été sacré évêque de Saint-Asaph, et cette incertitude est confirmée par la date assignée pour son passage au siége de Saint-David. Richard Rawlins, le précédent évêque de Saint-David, mourut le 18 février 1535, et le 10 avril suivant, — six semaines après l'acte de confirmation de Barlow pour Saint-Asaph, — celui ci fut, dit-on, élu au siége de Saint-David, n'ayant pas encore été sacré pour celui de Saint-Asaph (1).

Que Barlow ait été fait évêque de Saint-David par Henri VIII, on le croit généralement : il y a cependant de fortes raisons de mettre ce fait en question. Plusieurs pensent que l'ambassade en Écosse n'ayant eu aucun succès, Barlow fut trompé dans son attente d'une promotion. Il est certain que, par un acte royal du 3 février 1548, portant sa marque d'authenticité *per breve de privato sigillo*, le siége de Bath et Wells fut donné à Guillaume, évêque de Saint-David (2) ; mais comme le nom de Barlow n'y est pas mentionné, ce document ne peut être considéré comme une preuve positive que la personne désignée soit Guillaume Barlow. Dans l'acte de nomination de Ferrar au siége de Saint-David, il est dit que ce siége est vacant « par la translation de Guillaume, mais on n'y ajoute pas Barlow ». Les arguments tirés de ces deux actes authentiques ne sont donc pas absolument concluants.

Mais ce qui suit paraît être une preuve très-positive que Barlow n'était pas évêque de Saint-David dans les années qui s'écoulèrent de 1536 à 1540. Dans les ordonnances (*writs*) publiées pour la convocation du parlement durant ce laps de temps, l'évêque de Saint-David est désigné par

(1) Le Courayer, *Appendice*, p. 377.
(2) Rymer, xv, p. 169.

l'initiale de son nom « T. » : donc William ou Guillaume Barlow n'était pas alors évêque de ce diocèse. Afin d'écarter cette difficulté, qui renversait l'hypothèse qu'on avait tant de peine à établir, et afin de trouver en même temps une preuve qui lui permit de repousser l'objection, Le Courayer supprime le « T. » en deux endroits, et cite ces deux *writs* comme témoignages que Barlow était évêque de Saint-David. Quand cette honteuse tentative de falsification d'un document public fut découverte. Le Courayer pour s'excuser chercha à prouver par toutes sortes de raisons que le « T » des deux commissions avait été mis par erreur au lieu d'un « W » (William). — Quelle vraisemblance y a-t-il que la *même* méprise, si méprise il y a, ait été faite dans deux documents écrits à un intervalle de cinq ans? — Une cause qui a ainsi recours pour sa défense à l'artifice et à la fraude, doit être nécessairement mauvaise.

Barlow, dit-on encore, a passé pour évêque sous Henri VIII et sous Édouard VI : ne s'ensuit-il pas qu'il l'était réellement? Latimer et Ridley, qui ont aussi passé pour évêques, ne l'ont jamais été. Les paroles du Dr Brooke, évêque de Glocester, au moment de dégrader Ridley avant qu'il fût livré au pouvoir séculier, montrent que celui-ci n'était qu'un simple prêtre. « Nous devons, contre notre volonté, procéder à votre dégradation, conformément à notre commission, et vous priver de la dignité du sacerdoce : car nous ne vous considérons point comme évêque. » Si Ridley avait alors été sacré selon le pontifical romain, aurait-on tenu un pareil langage? Non assurément. Cette observation montre d'une manière manifeste que, même dans la supposition que Barlow ait été nommé au siége de Saint-David par Henri VIII et dans la suite transféré à Bath et Wells, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il a été sacré. Et cela répond suffisamment à mon dessein, qui est de montrer

qu'il n'y a point de preuve suffisante pour croire que Barlow ait jamais reçu la consécration épiscopale.

Ajoutons quelques faits qui démontrent que Barlow n'a jamais été sacré antérieurement à la commission du 9 septembre. Dans le récit du service accompli ce jour-là même à Londres, dans l'église de Saint-Paul, Parker est mentionné comme le prélat officiant, quoique tous reconnaissent qu'il n'était alors qu'évêque *élu*. Barlow et Scory l'assistaient. Y a-t-il quelque probabilité qu'ils auraient assisté un évêque élu, s'ils avaient été eux-mêmes véritablement sacrés évêques ? La seule exception à la coutume générale de faire assister les ministres des ordres supérieurs par ceux des ordres inférieurs, et non *vice versa*, n'a lieu que pour les cardinaux-prêtres, lesquels, à cause de leur qualité de cardinal, sont, dans l'occasion, assistés par des évêques. Déjà ont été citées les paroles de Stowe, qui déclare expressément « que le Dr Parker, archevêque élu de Cantorbéry, le Dr Barlow, évêque élu de Chichester, le Dr Scory, évêque élu de Hereford », accomplirent la cérémonie. Nous ne sommes point autorisés par le contexte à supposer que Barlow et Scory étaient élus dans un autre sens que Parker.

La commission du 9 septembre est adressée à quatre évêques catholiques, et de plus à Barlow et à Scory. Ce qui ne prouve pas que ces deux derniers fussent sacrés évêques, puisque le seul objet que la reine semble avoir eu en vue en les joignant aux quatre prélats catholiques, était qu'ils pussent être témoins authentiques du sacre de Parker, qu'elle espérait pouvoir déterminer les évêques catholiques à accomplir. Ainsi cette circonstance, loin d'apporter une preuve qu'ils étaient revêtus du caractère épiscopal, présente, au contraire, les motifs les plus plausibles pour le révoquer en doute.

1° Barlow et Scory sont appelés simplement « évêques, »

tandis que, comme il a été remarqué plus haut, les prélats consacrés ont le titre de leurs siéges respectifs attachés à leur nom. De plus, dans la commission supposée du 6 décembre 1559, Barlow n'est pas nommé simplement évêque ; mais « précédemment évêque de Bath, maintenant évêque élu de Chichester » et Scory, « précédemment évêque de Chester, maintenant évêque élu de Hereford ». Telle est la formule que l'on trouve dans la commission *véritablement* authentique du 9 septembre. Si les deux commissions sont authentiques, comme le prétendent les défenseurs des ordinations anglicanes, comment expliquer cette remarquable différence dans les expressions ?

2° Si Barlow avait été sacré sous le règne de Henri VIII, il paraît très-probable que la reine Élisabeth se serait fait couronner par lui, au lieu de s'exposer au refus des évêques catholiques ou de s'obliger elle-même à jurer, comme elle fit à son couronnement, de maintenir la religion catholique, que déjà elle avait résolu d'extirper de son royaume. Le docteur Heylin, en s'efforçant de résoudre cette difficulté, ne désigne que « trois évêques *de la création du roi Édouard* alors vivants, qui fussent attachés à la réforme. Si Barlow avait été un des évêques sacrés sous le règne de Henri VIII, n'aurait-il pas été mentionné et ajouté à ces trois? Il faut donc, ou que Barlow fût un de ces trois évêques, ou qu'il n'eût encore reçu à cette époque aucune forme de consécration.

3° Si Barlow était véritablement évêque, surtout qu'on suppose qu'il a été sacré selon le Pontifical romain, il n'est pas probable qu'Élisabeth se serait adressée aux évêques catholiques pour le sacre de Parker, s'exposant ainsi elle-même, dans une occasion si importante, à un refus désagréable. S'il avait été évêque, on n'aurait pas nommé, dans la prétendue commission du 6 décembre, Kitchin de Landaff, dont la répugnance devait être connue. En effet, le délai apporté au sacre de Parker ne peut s'expliquer, si

l'on suppose que Barlow, pour ne rien dire de Scory et des autres, dont les noms sont mentionnés, étaient véritablement évêque. La raison qu'apporte Le Courayer de ce délai extraordinaire, c'est que peut-être il fut difficile de trouver des évêques qui voulussent accomplir la cérémonie ou qui en fussent capables. Cette difficulté n'eût pas existé si Barlow avait été véritablement évêque sacré.

4° Si Barlow avait été sacré pour Saint-Asaph ou Saint-David, il aurait été *plus ancien* que Kitchin de Landaff, dont la consécration était d'une époque comparativement récente : pour cette raison il aurait été nommé avant l'évêque de Landaff dans la commission royale Il suit de là ou que Barlow n'a jamais été sacré, ou que la commission du 6 décembre est un document apocryphe.

5° Dans la conférence qui eut lieu entre les théologiens catholiques et protestants, au commencement du règne d'Élisabeth, Scory est le seul évêque dans le parti protestant, quoiqu'il y en ait plusieurs du côté des catholiques. Si Barlow avait été évêque, ou même s'il avait passé pour tel, ne s'attendrait-on pas à le trouver présent dans cette occasion ? A la vérité, cette observation ne *prouve* rien par elle-même, mais unie aux autres circonstances qui se rattachent à ce sujet, elle est évidemment défavorable à la supposition du sacre de Barlow.

De tout ce qui précède il faut conclure que le sacre de Barlow ne peut être établi par aucune preuve *positive*. Le fait n'est pas CERTAIN : les défenseurs les plus ardents des ordres anglicans se bornent à soutenir qu'il est *grandement probable*. Mais les circonstances qui contribuent principalement à établir le fait sont toutes, ou du moins beaucoup d'entre elles, sujettes à de longues controverses, ce qui rend encore *plus grandement probable* que Barlow, le consécrateur de Parker, n'a jamais été sacré lui-même.

C.-J. DESTOMBES.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

DEUXIÈME PARTIE.

Du personnel liturgique.

§ 2. — *Des préséances entre les ecclésiastiques. Des cardinaux, archevêques et évêques.*

Dans un excellent article publié t. VIII, p. 231, M. l'abbé Craisson a exposé les principales règles de préséance entre les ecclésiastiques. Nous n'avons pas la témérité de revenir sur ce sujet pour chercher à rectifier les principes enseignés par le savant auteur. Nous avons même eu un instant la pensée de ne pas traiter cette matière ; mais vu son intime connexion avec d'autres règles qui doivent être discutées ici, vu les détails qu'il nous est nécessaire de donner pour satisfaire nos lecteurs et suivre la forme que nous avons cru devoir adopter, nous reprenons cette question en partie, pour ce qui concerne les règles spéciales de préséance. M. l'abbé Bourbon traite cette matière avec une grande netteté ; mais il ne parle pas de la préséance des cardinaux et des évêques soit entre eux, soit vis-à-vis des autres dignitaires. Nous allons en dire un mot tout d'abord.

I. — *Des cardinaux.*

Les règles sur la préséance des cardinaux sont celles-ci :

PREMIÈRE RÈGLE. — Les cardinaux ont, après le souverain Pontife, la préséance sur tous les autres dignitaires.

L'antiquité de la dignité cardinalice a été contestée par plusieurs auteurs; d'autres ont soutenu qu'étant d'institution ecclésiastique, elle devait être inférieure à la dignité épiscopale, qui est d'institution divine. Notre but n'est pas d'entrer ici dans cette discussion : disons seulement que nous trouvons dans la vie de S. Grégoire un document où la dignité cardinalice nous est montrée, dès le sixième siècle, comme supérieure à la dignité épiscopale. On peut consulter sur ce point, comme sur l'institution du cardinalat, le traité *de Curia Romana*, par M. l'abbé Bouix, p. 50 et 71. La seconde assertion a été détruite par la constitution *Non mediocri*, d'Eugène IV, sur laquelle est appuyée la règle que nous venons d'énoncer, constitution adressée à l'archevêque de Cantorbéry, qui refusait la préséance à un cardinal. Dans cette constitution, Eugène IV déclare que la dignité cardinalice surpasse toute dignité ecclésiastique, excepté la dignité papale. « Quis enim « non videat cardinalatus dignitatem archiepiscopali esse majorem di- « gnitate, quia cum illa privatæ unius patriæ præsit utilitati, ista « publicæ totius populi christiani? Illa unam duntaxat regit ecclesiam; « ista cum Sede apostolica universas. Et cum a nemine, nisi solo Papa, « judicentur cardinales, ipsi et patriarchas et archiepiscopos et reli- « quos Ecclesiæ gradus, cum summo Pontifice judicant. » Le savant Pontife confirme son assertion par la pratique de l'Église. « Multum « etiam movere te debet diuturna per christianum populum ubique « servata consuetudo, quæ etiamsi cætera deessent, ex quo tam ve- « tusta est ut ejus initii memoria non extet in contrarium, pro consti- « tuto jure habenda foret, præsertim quando sciente et approbante « summo pontifice non quidem uno, sed tot quot unquam habuit ec- « clesia, id actum esse dignoscitur.... Nec minus his ecclesiæ roma- « næ consuetudo, quæ caput, norma et magistra est reliquarum eccle- « siarum, idipsum tibi persuadeat, qua semper, nullo unquam con- « tradicente, in cunctis actibus quibuscumque prælatis præhonorati « sunt.... Nec causetur quispiam quod ordo episcopalis presbyterio « major sit, quoniam in hujusmodi prælationibus officium ac dignitas « sive jurisdictio præponderat ordini. Quemadmodum jure cautum « est ut archidiaconus non presbyter, suæ jurisdictionis obtentu,

« archipresbytero præferatur, simili modo diaconus vel subdiaconus, « aliusve clericus noster aut alicujus metropolitani vicarius, seu locum « tenens in synodo et alibi, alios quoscumque ordine majores, etiam « episcopos, antecedit, propter illius jurisdictionem quam exercet, et « personam quam repræsentat. »

Aussi, le Cérémonial des évêques donne aux cardinaux la préséance sur tous les évêques et les archevêques, même sur l'évêque diocésain ou le métropolitain, qui cèdent à un cardinal présent leur trône et tous les honneurs épiscopaux. Nous y lisons les rubriques suivantes (l. I, c. IV, n. 2 et c. XIII, n. 4 et 5). « Quod si esset præsens car- « dinalis non legatus una cum episcopo non cardinali abstinebit..... « episcopus non celebrans ab omnibus benedictionibus, nec crucem « sibi præferri permittet, si erit archiepiscopus, remittens omnia « munia episcopalia exercenda cardinali præsenti.... Si forte aliquis « S. R. E. cardinalis.... rei divinæ interesset, convenit sedes episco- « palis.... Metropolitanus, absente legato vel alio cardinali, habebit « sedem.... similiter ornatam ut sedes episcopalis. »

Deuxième règle.— La préséance des cardinaux entre eux se règle d'abord sur l'ordre auquel ils appartiennent ; les cardinaux-évêques précèdent les cardinaux-prêtres et ceux-ci précèdent les cardinaux-diacres. Entre les cardinaux-évêques, la préséance se règle sur leur ancienneté dans l'épiscopat, et entre les cardinaux-prêtres et diacres, sur l'époque de leur promotion. Si un cardinal-diacre devient cardinal-prêtre, il prend parmi ceux-ci son rang de promotion au cardinalat, pourvu qu'il ait passé dix ans dans l'ordre du diaconat.

Cette règle est appuyée sur la pratique suivie à Rome et sur les auteurs. « Cardinales episcopi, dit Piettemberg (*Not. Congr. et Trib.* « *Cur. Rom.*, c. I, p. 5), præcedunt cardinales presbyteros, et hi vi- « cissim cardinales diaconos. Inter episcopos præcedit is qui antiquior « est in ordine episcopali. Inter cardinales presbyteros et diaconos præ- « cedunt illi qui primi promoti fuerunt ad purpuram, et si plures simul « creati sint, habebit is primas qui prior nominatus fuerit. Cum au- « tem frequenter contingat eum qui renuntiatus primum fuerat cardi- « nalis diaconus postea presbyter renuntietur, hoc casu transit statim

« ad locum promotionis suæ, præceditque omnes presbyteros qui « post eum cardinales creati sunt. » Quant à la restriction que nous avons mise, nous la tirons des *Analecta* (n° de janvier et février 1856), où elle est appuyée sur un bref de Clément VIII.

Troisième règle. — On excepte de la deuxième règle l'évêque diocésain s'il est cardinal; s'il y a d'autres cardinaux dans un lieu soumis à sa juridiction, il cède tous les honneurs épiscopaux au plus digne et se place le dernier d'entre eux.

Cette règle est en toutes lettres dans le Cérémonial des évêques (*Ibid.*, c. XIII, n. 5, 7 et 8) « Quod si episcopus quoque esset S. R. E. « cardinalis.... sedebit quoque episcopus cardinalis non celebrans in « eodem loco et plano et sedibus æqualibus prope legatum. Eodem « quoque modo sedebunt, si plures adessent cardinales, dummodo « episcopus cardinalis sit omnium postremus.... Si episcopus sit car- « dinalis et intersit alius vel plures cardinales non legati, poterunt « omnes.... sedere in sedibus æqualibus.... dummodo cardinalis « episcopus sit omnium postremus. Et episcopalia munia remittet « exercenda cardinali præsenti, vel si plures sint, priori in ordine. »

Cette règle, dit Catalani, ne souffre aucune exception; le cardinal qui se trouve dans son église propre se place toujours après tous les autres cardinaux, « etiamsi esset decanus sacri Collegii : cum enim « sit domi suæ, sive in ecclesia propria, debet idcirco cardinalis epi- « scopus eum honorem et legato, et aliis S. R. E. cardinalibus exhi- « bere. » L'auteur en donne la raison en citant ces paroles de Crassus (l. I, c. 24) : « Tam ratione legationis quam consuetudinis inter ipsos « cardinales mutuæ et plurimum circa hujusmodi honorationes ob- « servatæ ». Nous avons déjà dit un mot à ce sujet t. XIV, p. 183.

II. *Des archevêques et des évêques.*

On doit considérer, sous le rapport de la préséance, les archevêques et les évêques, soit dans le lieu de leur juridiction, soit hors du lieu de leur juridiction. Le métropolitain peut aussi être considéré soit dans son diocèse, soit dans les autres diocèses de sa province. Il faut aussi

parler ici des nonces apostoliques dont on distingue deux sortes, ceux qui ont les facultés de légats *a latere* et ceux qui ne les ont pas. « Aliquoties, dit Barbosa (*Juris Eccl. univ.* l. I, n. 9), summus Pontifex mittit inferiorem, qui non legatus, sed nuntius nominatur, adjecta in ejus facultatibus hac clausula, *cum protestate legati a latere*, quæ de stylo curiæ Romanæ consuevit adjici mandato legatorum qui fimbriam vestimenti Papæ tetigerunt, seu qui ab eo mandatum vivæ vocis oraculi receperunt. »

Cela posé, nous donnons les règles suivantes :

Première règle. — Après les cardinaux, la préséance appartient aux évêques.

Cette règle ressort de la rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. 13, n. 9) : « Episcopi... sedebunt in digniori loco... supra omnes canonicos ».

Deuxième règle. — Si un évêque est membre d'un chapitre, il porte les vêtements épiscopaux et est toujours le premier. Il ne pourrait céder à aucun chanoine la place qui lui appartient. Il ne quitte pas sa place quand les autres membres du chapitre vont faire le cercle. Il ne remplit aucune fonction à l'autel, et fait faire sa semaine par un autre : il peut, avec la permission de l'ordinaire, officier pontificalement, mais seulement aux jours solennels ; il ne lui serait pas permis d'officier comme un simple prêtre. Lorsque les membres du chapitre sont revêtus d'ornements, il porte la chape, et alors il prend la mitre de lin avec l'autorisation de l'Ordinaire ; mais il doit la mettre et l'ôter lui-même.

Cette règle repose sur les décrets suivants :

1er Décret. — « Cum in ecclesia Compostellana episcopus Busicæ in partibus infidelium obtinuerit ut habeat canonicatum, et dubitatum fuerit in quo loco sedere debeat, et quo habitu uti debeat in ecclesia, proposito hujusmodi dubio in S. R. C., eadem S. R. C. respondit : Ratione episcopatus episcopum posse et debere uti habitu ordinario quo utuntur episcopi in Romana curia, id est rocchetto supra subtanam et mantelletto violacei coloris, et debere præcedere omnibus aliis canonicis ejusdem ecclesiæ, et sedere in primo stallo supra

« omnes, ut fit et servatur Romæ, simili casu eveniente in tribus ec-
« clesiis patriarchalibus S. Joannis et S. Petri, et S. Mariæ majoris.
« Et ita censuit et declaravit, et in ecclesia Compostellana servari
« mandavit ». (Décret du 15 juillet 1617, N° 546).

2e Décret. — *Question :* « Cum in ecclesia cathedrali civitatis
« Asuli, occasione quo RR. J. P. Canti canonicus præfatæ cathedralis,
« post sibi collatum a SS. D. N. Benedicto XII titulum episcopatus
« Eritreæ, ad sui canonicatus residentiam se restituit, inter capitulares
« dictæ cathedralis ex una, et ipsum episcopum titularem ex altera,
« tam super modo sedendi in choro, quam super aliis præeminentiis
« in ecclesiasticis functionibus, multæ exortæ fuerint controversiæ
« pro quibus evellendis nonnulla inter ipsos efformata fuerunt dubia ad
« effectum exquirendi votum alicujus SS. D. N. Papæ cæremoniarum
« magistri, super quibus prolatis a RR. archiepiscopo Gambaruccio
« responsionibus, idem episcopus titularis acquiescere minime voluit.
« Verum, habito ex parte præfati capituli ad S. R. C. recursu, pro
« infrascriptorum dubiorum declaratione humillime supplicatum
« fuit 1... 2. An canonicus episcopus titularis in missis et vesperis can-
« tatis cum assistentia episcopi localis, teneatur discedere a stallo una
« cum reliquis canonicis, pro faciendis consuetis circulis præscriptis a
« Cæremoniali episcoporum in casu ? — 3. An exercente pontificalia
« episcopo, liceat episcopo titulari assistenti in stallo cum reliquis ca-
« nonicis deferre pluviale, vel potius incedere debeat cum rochetto,
« mantelletto et habitu violaceo ? Et quatenus affirmative quoad pri-
« mam partem : — 4. An una cum pluviali possit quoque deferre
« mitram episcopalem absque consensu episcopi localis ? Et quatenus
« affirmative : — 5. An et cujus qualitatis debeat esse mitra gestanda
« per dictum episcopum titularem in casu ? — 6. An in casu conces-
« sionis usus mitræ, ut supra, debeat episcopus titularis illam per
« seipsum imponere et amovere a capite, vel potius ad hunc effe-
« ctum liceat uti opera alterius in casu ?—7. An liceat episcopo titulari
« canenti missas et vesperas, ceu canonico in propria hebdomada, uti
« faldistorio et indumentis pontificalibus, seu potius illas canere debeat
« sedendo in scamno prout practicatur cum reliquis canonicis, et

« absque pontificalibus indumentis? Et quatenus affirmative quoad « primam partem : An tali casu teneatur petere licentiam ab episcopo « locali in casu?—*Réponses :* « Ad 2. Affirmative. Ad 3. Affirmative, « exercente episcopo pontificalia et assistente capitulo cum paramentis « sacris. — Ad 4. Posse, accedente consensu RR. episcopi. — Ad 5. « Mitram debere esse lineam. — Ad 6. Per se ipsum, in casu, ut « supra. — Ad 7. Ad mentem, et mens est, ut in missis de turno absti- « neat, et subroget alium : in solemnioribus vero non posse, nisi de « licentia episcopi ». (Décret du 10 avril 1728, N° 3976.)

3° Décret. — RR. præsul Franciscus Maria Zoppi, qui, Sanctis- « simo annuente, episcopatum Massensem dimisit, in eo est, ut po- « tiatur canonicatu superioris ordinis in metropolitana Mediolanensi « ecclesia, et ne in hoc novo munere aliquid detrahat episcopali di- « gnitati, ac vanitatis notam devitet, S. R. C. sequentia dubia pro op- « portuna dilucidatione proposuit, nimirum : — 1. Quænam sedes, « vulgo stallo, sibi competat in choro, in quocumque capituli con- « gressu, et quando sibi cum eodem capitulo publice procedendum « est ? — 2. Quemnam habitum gerere in choro, quemnam in pu- « blicis supplicationibus aliisque sacris functionibus, quemnam extra « chorum cum privatam personam agit ? — 3. An teneatur in sua « hebdomada missam et vesperas canere aliaque singulariter peragere, « ad quæ tenentur canonici ejusdem ordinis in sua quisque hebdomada? « — 4. Et quatenus teneatur, an sandaliis, dalmaticis, mitra, baculo « pastorali, cruce et similibus episcopo competentibus uti debeat? — « 5. Quatenus vero non teneatur, vel sibi liceat a præfatis hebdoma- « darii officiis se abstinere, an distributiones amittat, quamvis choro « cum cæteris canonicis interfuerit? — 6. An debeat archiepiscopo « solemnia agenti assistere, ministrare, aliaque præstare quæ cæteri « ejusdem ordinis canonici de more eidem præstant? — 7. Cum autem « orator minime ignoret a cæteris ejusdem ordinis canonicis ægre ferri « episcopum e gremio ejusdem capituli vestes et caligas coloris violacei, « et quidquid aliud episcopalem dignitatem referat in choro, eorumque « congressu gestare, et quomodocumque se ab ipsis distinguere, ac « proinde non multis abhinc annis duo ejusdem capituli canonicos, a

« summo Pontifice episcopos in partibus renuntiatos, locum, quem « antea in choro habebant, et in quovis capituli congressu retinere, et « missas, et vesperas, aliasque functiones in sua hebdomada, nulla « adhibita indumentorum aliave distinctione, ceu reliquos canonicos « hebdomadarios celebrare consuevisse, seque duntaxat a supplicatio- « nibus publicis episcopalis honoris ergo abstinuisse, distributiones « tamen amittendo, ac si culpabiliter minime interfuissent, obsequen- « tissime postulat : an teneatur, vel saltem sibi liceat huic consuetu- « dini se conformare in omnibus, aut quanam in parte? — Et S. eadem « C... rescribendum censuit. — Ad 1 et 2. Ratione episcopatus posse, « et debere uti habitu ordinario quo utuntur episcopi in Romana curia, « id est rocchetto supra subtanam, et mantelletto violacei coloris, et « debere præcedere omnibus aliis canonicis, et sedere in primo stallo « supra omnes, ut in Compostellana diei 15 julii 1617. — Ad 3. In « missis de turno abstineat et subroget alium, ut in Abulana diei 10 « aprilis 1628 : in solemnioribus cum indumentis pontificalibus, sed « de licentia episcopi. — Ad 4. Jam provisum. — Ad 5. Quoad pri- « mam partem jam provisum : negative quoad secundam partem. — « Ad 6. Tenetur sedere in choro cum pluviali. — Ad 7. Negative in « omnibus. » (Décret du 16 mars 1833, n° 4709.)

Troisième règle. — Les archevêques ont toujours la préséance sur les simples évêques, tout étant en dehors du lieu de leur juridiction. La préséance des archevêques entre eux se règle d'après l'époque de leur promotion à l'archiépiscopat.

Ferraris résume ainsi la doctrine des congrégations romaines à ce sujet (*Episcopus*, art. IV, n°s 43 et suiv.) : « Episcopos inter antiquior « præcedentiam obtinet supra juniorem. At si junior ad archiepisco- « patum promoveatur, indubie præcedentiam supra antiquiorem obti- « nere debet. Quod si antiquior ad archiepiscopatum et ipse postmo- « dum promoveatur, adhuc præcedentia debetur episcopo juniori prius « ad archiepiscopatum promoto ». L'auteur cite à l'appui de cette assertion un décret de la date du 28 février 1746 et l'autorité de plusieurs canonistes.

Cette règle est encore appuyée sur un décret de la S. C. des rites.

— *Question.* — « Nam archiepiscopi titulares in aliena diœcesi præ-
« ferri debeant episcopis et archiepiscopis consecratione junioribus,
« necnon aliis episcopali charactere senioribus, sed gradu archiepisco-
« pali posterioribus? » — *Réponse.* — « Affirmative. » (Décret du 8 avril 1656, n° 1792).

Quatrième règle. — La préséance des évêques entre eux se règle d'après l'époque de leur préconisation, tous étant en dehors du lieu de leur juridiction.

Cette règle repose sur un texte du Cérémonial des évêques, sur les anciens canons et sur plusieurs décrets de la S. C. des rites. Avant de les citer, observons que l'on pourrait trouver une contradiction entre les anciens canons et la règle donnée par le Cérémonial des évêques, confirmée par les décisions de la S. C. des rites. D'après les anciens canons, la préséance se règle, non pas sur l'époque de la préconisation, mais sur celle de l'ordination ou consécration épiscopale. Mais la contradiction n'est qu'apparente : car avant le quatorzième siècle, chaque évêque était choisi par le peuple en présence des évêques comprovinciaux, agréé par le Métropolitain, et immédiatement consacré dans sa cathédrale. Il demeurait toute sa vie sur le même siége épiscopal.

Nous lisons à ce sujet dans un *Votum* présenté à la S. C. du Concile pour une question de préséance entre deux évêques (Anal. 45e livr.). « Patet præfatas leges ac dispositiones (les anciens canon
« dont nous parlons) tum de modo electionis et consecrationis episco-
« porum, tum de prohibitione translationis eorumdem de una in aliam
« ecclesiam, pro qua consecrati non fuerunt, eo directe spectare, ut
« intelligatur, in locutione sacrorum canonum et in veteri ecclesiæ
« disciplina nullum intercedere discrimen inter electionem alicujus
« episcopi, ejus immissionem ad episcopalem sedem, ejusque ordina-
« tionem seu consecrationem, et inter ecclesiam ipsam ad quam semel
« electus, immissus et consecratus fuerat, ita ut unum idemque sem-
« per esset et tempus consecrationis, et tempus suscepti regiminis
« propriæ ecclesiæ. Quibus omnibus si placeat comparare præfatos
« canones VII, dist. 17, et I, dist. 18, sponte velut sua fluere videtur

« conclusio, eos per ista verba *secundum ordinationis suæ tempus*, « non aliud profecto significare velle aut posse quam *tempus electionis* « *et immissionis suæ* in illam ecclesiam ».

Cela posé, nous rapportons ces canons, le texte du Cérémonial des évêques et les décrets de la S. C. des rites relatifs à la règle énoncée.

I. — Ces canons sont les suivants :

Premier canon. — « Episcopos secundum ordinationis suæ tempus, « sive ad considendum in concilio, sive ad subscribendum, vel in qua- « libet alia re sua attendere loca decernimus, et suorum sibi præ- « rogativam ordinum vindicare. » (Can. vii, dist. 17.)

Deuxième canon. — « Placuit, ut conservato Metropolitani primatu, « cæteri episcopi secundum ordinationis suæ tempus alius alii deferat « locum. » (Can. i, dist. 18.)

Troisième canon. — « Inter... episcopos. . honoris ista distinctio, « ut ipse prior habeatur qui prius fuerit ordinatus. » (C. i, *de majorit. et obed.*)

II. — On lit dans le Cérémonial des évêques (L. i, c. xxxi, n. 15) : « In sessione vero et ordine proferendi vota observandum est, ut epi- « scopi præcedant juxta ordinem eorum promotionis, nullo habito re- « spectu ad dignitatem vel præeminentiam ecclesiarum. »

III. Nous appuyons enfin la même règle sur plusieurs décisions de la S. C. des rites.

1er Décret. — *Question.* « Pro parte episcopi Minerbin. admini- « stratoris pontificalium in ecclesia Valentin. S. R. C. expositum fuit, « quod licet ipse antiquior ordine et promotione sit episcopo Oriolen., « nihilominus in quadam episcopi consecratione, ipse Oriolen. Miner- « binum præcedere voluit, sub eo prætextu, quod ecclesiam suam præ- « dictam resignaverit ; ideo petiit declarari, quid conveniat? » *Réponse.* « Ordinem, characterem et titulum semper inhærere personæ episcopi « consecrati, quæ nunquam dimittit nec dimittere potest ; et ideo, licet « administrationem episcopatus quis dimittat, titulum et ordinem semper « retinere, et consequenter debere præcedere omnibus aliis episcopis « post ipsum electis et consecratis. » (Décret du 4 mars 1606, n° 299.)

2° Décret. « Circa præcedentiam inter episcopos nullam aliam ra-
« tionem esse habendam, nisi temporis electionis, seu promotionis ad
« episcopatum, ita ut qui prius electus, seu promotus, et a Summo
« Pontifice in consistorio propositus et confirmatus sit, debeat alteri
« cujuscumque dignitatis vel qualitatis postea electo, proposito, et, ut
« supra, confirmato præcedere. Et hoc... inter omnes totius orbis epi-
« scopos servandum esse. » (Décret du 21 mars 1609, n° 404.)

3° Décret. « Referente EE. Sabello controversiam præcedentiæ
« inter episcopos servandæ, S. C. respondit : Præcedentiam regulandam
« esse a die decreti consistorialis super expeditione ecclesiæ. » (Décret du 2 mars 1641, n° 1293.)

4° Décret. *Question*. « In regno Aragonum consuetum est ut epi-
« scopi juxta antiquitatem eorum erectionis episcopatuum in comitiis
« præeminentiam habeant. Episcopus Terulen. supplicavit apud S. R.
« C. pro declaratione, an in aliis functionibus idem servari debeat,
« vel potius tempus consecrationis dictorum episcoporum sit attenden-
« dum ? » *Réponse*. « Attendendum est tempus promotionis. » (Décret du 20 novembre 1677, n° 2848.)

Cinquième règle. — L'évêque, dans son diocèse, a la préséance sur tous les autres évêques et archevêques, excepté sur un cardinal, sur le nonce apostolique, s'il a les facultés de légat *a latere*, et sur son métropolitain.

Cette règle est appuyée sur les documents cités t. xiv, p. 181 et suivantes.

Sixième règle. — Le nonce apostolique, s'il a les facultés de légat *a latere*, a la préséance sur le métropolitain.

La rubrique du Cérémonial des évêques est moins expresse sur ce point que sur les précédents, et même, lorsqu'il s'agit des divers prélats qui pourraient se trouver au chœur, il est parlé du métropolitain avant le nonce. Au chapitre quatrième du livre premier, où il est traité des préséances, l'évêque doit se conduire à l'égard d'un nonce ayant les facultés de légat *a latere* comme à l'égard d'un cardinal non légat, c'est-à-dire qu'il ne bénit point, ne fait point porter la croix devant lui s'il est archevêque, et lui cède tous les honneurs épiscopaux. C'est

assez dire qu'il est plus digne que l'archevêque. Ces rubriques sont les suivantes (l. I, c. IV, n. 2 et 4) : « Quod si esset præsens cardinalis « non legatus una cum episcopo non cardinali, abstinebit simili modo « episcopus non celebrans ab omnibus benedictionibus, nec crucem sibi « præferri permittet, si erit archiepiscopus, remittens omnia munia « episcopalia exercenda ipsi cardinali præsenti.... Præsente vero, seu « adveniente suo metropolitano, cessabit episcopus a benedictionibus « privatis... Si erit præsens nuntius apostolicus habens in eo loco fa- « cultates legati de latere, episcopus ab eisdem abstinebit, a quibus « illi cavendum esse dictum est, præsente cardinali non legato. »

P. R.

CONCILE DU VATICAN.

Bref à Mgr l'archevêque de Westminster.

Nous continuons à enregistrer tous les documents officiels qui paraissent à propos de cette grande assemblée. Nous n'en laisserons passer aucun sans le mettre sous les yeux de nos lecteurs.

Il paraît qu'en Angleterre on avait interprété dans le sens d'une invitation au Concile les Lettres apostoliques du 13 septembre 1868, adressées aux protestants et autres non-catholiques (1). Un ministre écossais, le docteur Cumming, écrivit d'abord à Mgr l'archevêque de Westminster, pour lui demander des renseignements que ce prélat ne put lui fournir ; puis il s'adressa directement au Saint-Siége. Le souverain Pontife, ayant eu connaissance de cet incident par les journaux, écrivit le bref suivant à Mgr Manning.

Venerabili fratri Henrico Eduardo, Archiepiscopo Westmonasteriensi.

PIUS PP. IX.

Venerabilis frater, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Per ephemerides accepimus, doctorem Cumming Scotum quæsivisse a te, num in futuro Concilio dissidentibus facienda sit potestas

(1) *Revue*, t. XVIII, viii de la 2e série), p. 560 et ss.

ea proferendi argumenta quæ suæ opinioni suffragari arbitrentur; te autem respondente, id a Nobis esse decernendum, ipsum hac de re ad nos scripsisse. Verum si postulantem non latet catholicorum fides de magisterio a divino Servatore nostro commisso Ecclesiæ suæ, et de hujus infallibilitate propterea in definiendis quæstionibus de dogmate et moribus; dubitare nequibit quin Ecclesia ipsa pati non debeat, revocari rursum in disceptationem errores quos sedulo expendit, judicavit et damnavit. Nec aliud ei suadere possunt litteræ Nostræ. Dum enim diximus : « *Nemo inficiari ac dubitare potest, ipsum Christum Jesum ut humanis omnibus generationibus redemptionis suæ fructus applicaret, suam hic in terris supra Petrum unicam ædificasse Ecclesiam, id est unam, sanctam, catholicam, apostolicam, eique necessariam omnem contulisse potestatem ut integrum inviolatumque custoditetur fidei depositum, ac eadem fides omnibus populis, gentibus, nationibus traderetur* » ; hoc ipso diximus extra disputationis aleam constitutum esse primatum, non honoris tantum, sed et jurisdictionis Petro ejusque successoribus ab Ecclesiæ institutore collatum. Atqui, in hoc nimirum cardine tota quæstio versatur inter catholicos et dissentientes quoscumque, et ex hoc dissensu, veluti e fonte, omnes acatholicorum errores dimanant. « *Cum enim ejusmodi societates careant viva illa et a Deo constituta auctoritate, quæ homines res fidei morumque disciplinam præsertim docet eosque dirigit ac moderatur in iis omnibus quæ ad æternam salutem pertinent; tum societates ipsæ, in suis doctrinis continenter variarunt, et hæc mobilitas atque instabilitas apud easdem societates nunquam cessat.* » Sive ergo qui te interrogavit sententiam consideret, quam de infallibilitate judicii sui in definitione rerum spectantium fidem et mores tenet Ecclesia, sive quæ Nos de non revocando in dubium Petri primatu et magisterio scripsimus; intelliget illico nulli damnatorum errorum patrocinio locum esse posse in Concilio, nec Nos acatholicos invitare potuisse ad disceptandum, sed dumtaxat ut « *occasionem amplectantur hujus Concilii, quo Ecclesia catholica, cui eorum majores adscripti erant, novum intimæ unitatis et inexpugnabilis vitalis sui roboris exhibet argumentum, ac indigentiis eorum cordis respondentes, ab eo statu se eripere studeant, in quo de sua propria salute securi esse non possunt.* » Si ipsi, divina gratia afflante, proprium discrimen percipiant, si toto corde Deum quærant, facile abjicient præconceptam quamvis adversam opinionem, et omni statim disceptandi cupidine deposita, redibunt ad Patrem, a quo jamdiu infeliciter discesserunt. Nos autem læti occurremus ipsis eosque paterna caritate complexi,

gaudebimus Ecclesiam universam gratulari Nobis quod filii Nostri qui mortui erant revixerint, et qui perierant sint inventi. Id certe a Deo poscimus enixe ; et tu, Venerabilis frater, preces tuas junge Nostris. Interim vero divini favoris auspicem et præcipuæ Nostræ benevolentiæ pignus Apostolicam Benedictionem tibi totique diœcesi tuæ peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 4 septembris 1869. Pontificatus Nostri anno XXIV.

PIUS PP. IX.

QUESTIONS DIVERSES.

Du scapulaire. — Manière de le porter. — Couleur des cordons. — Bénédiction.

« 1° Dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques* (novembre 1868, p. 474), est rapporté un décret de la Sacrée Congrégation des Indulgences, concernant la matière et la forme des scapulaires. Parmi les questions qui y sont résolues, il en est une, la sixième, sur le sens de laquelle on n'est pas d'accord. Vous rendriez un véritable service aux fidèles, si vous aviez l'obligeance de fournir dans un de vos prochains numéros les éclaircissements qui paraissent nécessaires.

« L'exposé de ce sixième doute renferme deux parties. Dans la première, on rappelle l'usage approuvé par le Saint-Siége, de porter plusieurs scapulaires *per modum unius*, et on ajoute que dans ce cas, les morceaux d'étoffe qui représentent les divers scapulaires sont unis entre eux par un seul et même cordon. Dans la seconde partie on expose un autre usage assez fréquent, et qui consiste à ne placer aux deux extrémités du cordon qu'un seul morceau d'étoffe de diverses couleurs, répondant aux divers scapulaires. On demande ensuite si ces scapulaires sont valides. La réponse est négative.

« De cette réponse plusieurs concluent qu'on ne gagne pas les indulgences en portant à un *seul cordon* plusieurs scapulaires, même quand il y a, à chaque extrémité, autant de morceaux d'étoffe qu'on veut porter de scapulaires. D'autres pensent que la réponse ne regarde que les scapulaires dont il est parlé dans la seconde partie de l'exposé, c'est-à-dire les scapulaires qui n'ont à chaque extrémité du cordon qu'un seul morceau d'étoffe, de couleur variée, suivant les divers scapulaires dont on veut gagner les indulgences. Quant à l'usage d'attacher plusieurs scapulaires *distincts* à un seul et même cordon, usage très-répandu à Rome même, et généralement approuvé par les auteurs, ils croient qu'il ne fait réellement pas l'objet de la consultation, et qu'il n'a été rappelé dans l'exposé que comme une simple explication préliminaire. Si nous avions sous les yeux le *votum* du consulteur, toute obscurité cesserait bientôt; mais, ne l'ayant pas, nous espérons, que vous voudrez bien nous instruire sur ce point.

« 2° Je crois avoir lu dans les auteurs que, pour les scapulaires, la couleur du cordon importe peu; et voilà pourquoi, sans doute, on suspend souvent à un cordon noir des scapulaires bleu, rouge, etc. Mais en lisant dans le P. Maurel et ailleurs la description du scapulaire rouge, tel que Notre-Seigneur l'a montré à une sainte religieuse, on voit qu'il est fait mention expresse du cordon de laine *rouge*. Ne faudrait-il pas en conclure que, pour ce scapulaire au moins, la couleur du cordon n'est pas indifférente, et que si on veut attacher ce scapulaire avec d'autres à un seul et même cordon, il importe que ce cordon unique soit rouge?

« 3° Les auteurs assurent que, pour le scapulaire du Mont Carmel, il suffit que le premier ait été béni; mais dans la pratique on étend volontiers ce privilége à tous les scapulaires indistinctement. Je me demande jusqu'à quel point cette pratique est sûre. »

I. Il est évident que dans la réponse précitée la Sacrée Congrégation n'a point entendu condamner l'usage de porter ensemble plusieurs scapulaires réellement distincts, quoique attachés au même cordon. La forme donnée à la question indique bien que le doute portait sur le cas où un scapulaire unique est censé en représenter plusieurs,

au moyen de broderies ou de morceaux de différentes couleurs appliqués ou insérés dans le tissu. Le consulteur fit observer avec raison : « Talia scapularia invalida videri, cum ejusmodi scapularia aliud non sint, nisi unicum scapulare variis coloribus exornatum; quare censebat standum esse usui communissimo a S. Sede jam approbato, tot scilicet adhibendi panniculos alios aliis superimpositos, et duplici funiculo tam a pectore quam ab humeris pendentes, quot sunt scapularia per modum unius gestanda. » C'est ainsi que les *Acta S. Sedis* (t. IV, p. 102) résument le *votum* émis sur cette question. Au reste, l'usage de porter des scapulaires distincts attachés à un même cordon a été positivement approuvé par un décret du 29 août 1864, que nous avons publié t. XII, p. 283. La Sacrée Congrégation des indulgences a décidé : « Valere, dummodo partes cujuscumque scapularis ita disponantur, ut una ab humeris, altera a pectore dependeat, *licet omnes uno funiculo connectantur.* ».

II. La couleur du cordon est en effet indifférente : il ne fait point partie intégrante du scapulaire, il n'intervient que pour en relier et en soutenir les parties. Telle est la doctrine des auteurs, et c'est en s'appuyant sur ce principe que le Saint-Siége a autorisé la pratique de porter plusieurs scapulaires suspendus à un même cordon. Pour ce qui est du scapulaire de la Passion, il peut y avoir une sorte de convenance à l'adapter à un cordon de laine rouge : rien n'indique une obligation, car les décrets apostoliques sont muets à cet égard. Afin de nous renseigner d'une manière plus sûre, nous avons consulté là-dessus M. le Supérieur général de la Congrégation de la Mission, et il nous a répondu dans ce sens.

III. Les auteurs enseignent unanimement que, le premier scapulaire ayant été béni et reçu validement des mains d'un prêtre muni des pouvoirs nécessaires, on peut par la suite et chaque fois que cela se présente, le remplacer par un autre non bénit. Dans une série de questions adressées au général des Carmes déchaussés, on trouve la suivante, sous le n° 21 : « Qui semel rite admissus fuit, et habuit scapulare benedictum, potestne aliud substituere non benedictum, quando primum vel amissum fuit, vel debuit mutari propter vetusta-

tem aut immunditiam? — *Réponse :* « Qui prima vice recepit a sacerdote scapulare benedictum, potest aliud ex se assumere, sive ex amissione illius sive ex necessaria aut voluntaria renovatione, absque eo quod indigeat sacerdotis impositione vel benedictione. » (*S. Cong. Indulg. resolutiones authenticæ*, ed. Falise, p. 237.)

Cette pratique est donc très-sûre, par rapport au scapulaire du Carmel. Elle l'est aussi pour les autres scapulaires. En effet, les décrets apostoliques et les divers cérémoniaux ne mentionnent que la première bénédiction et la première imposition comme devant être faite par un religieux de tel ordre déterminé, ou par un prêtre en ayant le pouvoir. Si la bénédiction était nécessaire *toties quoties*, cela devrait être mentionné ; puisqu'on n'en dit rien, il faut en conclure qu'une nouvelle bénédiction n'est pas requise. Nous pouvons invoquer encore à l'appui de cette doctrine l'analogie qui existe entre l'habit religieux et le scapulaire, ou petit habit, *abitino*. Celui qui a reçu l'habit dans un ordre quelconque, n'a pas besoin de faire bénir ses vêtements chaque fois qu'on les renouvelle et de les recevoir avec les formes marquées pour la vêture. Il en est de même de celui qui a reçu le petit habit du Carmel, des trinitaires, des servites, ou tout autre scapulaire institué à l'imitation de ceux-là.

H. Girard.

BIBLIOGRAPHIE.

Des Communautés religieuses à vœux simples, *législation canonique et civile*, par M. l'abbé CRAISSON, ancien vicaire général de Valence. Paris, Poussielgue frères, 8°, XVI-512 pp.

Les instituts à vœux simples ont pris dans ces dernières années un développement extraordinaire. Prohibés autrefois pour des raisons spéciales, puis tolérés seulement, ils se sont multipliés de nos jours avec l'approbation du Siége apostolique ; ils rendent des services inappréciables en se livrant aux œuvres diverses de la charité chrétienne, et surtout à l'œuvre si importante de l'éducation.

Quelle est dans l'église la situation de ces instituts ? Quelles sont les lois qui les concernent ? L'ancienne législation canonique, supposant toujours la profession des vœux solennels, ne leur est point applicable dans son entier, sans doute : elle l'est néanmoins pour une bonne part, et elle est complétée en ce qui les regarde par la jurisprudence des Congrégations romaines. Mgr Lucidi, dans son important ouvrage *De Visitatione sacrorum liminum* (1), a le premier résumé cette jurisprudence particulière. Peu après, un auteur allemand, M. F. Schuppe, publiait un écrit sur le même sujet (2).

M. Craisson n'a pas connu ce dernier ouvrage, qui d'ailleurs est beaucoup moins complet que le sien, parce que l'auteur n'a point

(1) Tome II, p. 228-329 : *Appendix de Institutis vota simplicia emittentibus*.

(2) *Das Wesen, und die Rechtsverhœltnisse der neueren Frauengenossenschaften*. Zum practischen Gebrauche dargestellt von F. Schuppe, Furstbischœflichen Consistorialrathe in Breslau. Mainz, F. Kirchheim, 1868. XVI-162.

puisé à des sources aussi abondantes et que même, chose étonnante, il ne paraît pas soupçonner l'existence du livre publié à Rome deux années auparavant par Mgr Lucidi. M. Schuppe n'a point tenu compte non plus de la législation française, et cela se conçoit, car il écrivait pour l'Allemagne. Ce qu'il en a dit incidemment est fort inexact.

Sur une matière aussi pratique, et, en général, aussi peu connue, il y avait un travail à entreprendre, travail qui eût pour but et pour résultat de vulgariser, de mettre à la portée de tous la connaissance des lois de l'Église concernant les instituts à vœux simples, et qui fît connaître en même temps leur situation légale vis-à-vis de l'État. Les prescriptions du pouvoir civil, nulles quand il sort de sa compétence, n'en constituent pas moins un régime de fait auquel forcément on doit s'accommoder.

C'est ce que vient de réaliser M. Craisson, le savant auteur du *Manuale totius juris canonici.* Il a écrit en français, en prenant soin de traduire tous les textes en faveur des religieuses, auxquelles son livre est principalement destiné. Les citations latines sont renvoyées en note. C'est un travail fait avec soin et très-complet. Il devra se trouver entre les mains de tous ceux qui, à un titre quelconque, sont appelés à diriger les communautés : il n'en est guère qui ne puissent y apprendre quelque chose, et qui n'aient souvent besoin d'y recourir.

On n'attend pas de nous une analyse d'un pareil ouvrage, où les détails sont très-nombreux, et présentés sous une forme condensée. Nous aurions plutôt des réflexions à faire sur quelques points traités par l'auteur, sur des vœux émis par lui et qu'il aurait pu même, ce nous semble, accentuer davantage. Chose remarquable, et qui montre bien qu'un intérêt pratique universellement senti a réellement dominé sa pensée! M. Craisson s'est rencontré avec M. Schuppe dans l'expression de ces vœux. L'un et l'autre s'accordent à dire que la nécessité d'une dot maintenue comme règle universelle et obligatoire dans les congrégations de femmes, n'a pas sa raison d'être, et qu'elle serait souvent fort préjudiciable à ces instituts. Tous deux croient, en ce qui concerne les supérieures, que le régime de l'élection pour un temps, avec faculté de les réélire après chaque période, est celui qui présente

le plus d'avantages et tous deux appuient sur des raisons excellentes leur manière de voir (1). Enfin, M. Schuppe aborde aussi très-carément la question du triennat pour les confesseurs de religieuses, mais il a tort de citer en sa faveur les *additiones ex aliena manu* dans Ferraris (v° *Monialis*, v. 24), qui ne disent pas le moins du monde ce qu'il croit y avoir lu (2).

Ces quelques points d'une extrême importance attireront sans doute l'attention des Pères du Concile, et sans aucun doute aussi recevront la solution la plus conforme aux intérêts des Congrégations religieuses. Inutile pour le moment de nous y arrêter davantage.

E. Hautcœur.

ERRATUM. — Page 272, immédiatement après la 15e ligne, ajouter ce qui suit :

2° Mais c'est répondre plus directement que d'alléguer la conduite et la doctrine des souverains Pontifes et des Saints. Certes, il est impossible de douter que le Saint-Siége n'ait eu à cœur cette si précieuse unité de direction dans les communautés religieuses. Les saints fondateurs n'ont pas moins voulu la procurer. Et pourtant, voyez ce que décrète Benoît XIV, ce que répondent saint François de Sales et sainte Thérèse ! Concluons donc, sans hésiter, que notre thèse ne porte nul préjudice à l'*unité de direction* entendue comme il faut la comprendre.

(1) V. dans M. Craisson, p. 80-85, 160-172, et dans M. Schuppe, p. 56-58, 79-81.
(2) P. 69-70.

Arras. — Typ. Ve Rousseau-Leroy, éditeur-gérant.

LES ORDINATIONS ANGLICANES.

—

Troisième et dernier article.

—

DE LA FORME APPROUVÉE DANS L'ORDINAL D'ÉDOUARD VI.

IX.

Sous le règne d'Édouard VI, les formes employées pour l'ordination des évêques et des prêtres furent changées, dans l'intention de les adapter aux nouvelles doctrines. Ces doctrines dérogeaient considérablement aux pouvoirs du ministère ; les évêques et leurs subordonnés n'étaient considérés tout au plus que comme les « shérifs ecclésiastiques » du roi. Et ce n'est point ici une exagération comme il est facile de s'en convaincre par les témoignages des auteurs. Citons en particulier Heylin : « Henri VIII, dit-il, avait coutume d'expédier des commissions aux évêques, pour leur donner la permission de consacrer des églises (1). » La substitution du mot « ancien » à celui de « prêtre » dans les actes des Apôtres, xv, 2, dans l'Épître à Tite, i, 5, dans celle à Timothée, iv, 16, v, 17, 19, dans l'épître de saint Jacques, v, 14, aux trois diffé-

(1) Heylin, chap. ii, p. 29.

rentes éditions de la Bible, de 1562, 1577, et 1579, montre que non-seulement l'idée du sacerdoce était écartée de la pensée des novateurs, mais que ces changements du mot n'étaient qu'un nouveau moyen de faire pénétrer l'erreur. « Nulle part, dit le docteur Milner, l'esprit presbytérien de Cranmer ne paraît plus manifeste que dans sa forme de sacrer les évêques. » — En effet, comme le remarque le savant théologien, cette forme, telle qu'elle fut employée avant 1662, est tout aussi convenable pour confirmer des enfants ou leur imposer les mains, qu'elle ne l'est pour conférer les pouvoirs de l'épiscopat. La forme admise pour l'ordination des prêtres pèche par un semblable défaut.

L'Église a constamment rejeté les ordinations anglicanes comme invalides. Les évêques catholiques d'Angleterre ont condamné unanimement la forme qui avait été introduite sous Édouard VI et leur décision a été confirmée par le jugement de l'univers catholique. Aussi les évêques qui reçurent la consécration selon cette forme furent-ils regardés comme sacrés invalidement. Leurs actes civils furent même annulés par les cours de loi sous le règne de Marie. Les docteurs catholiques jugèrent alors aussi que cette forme était invalide. C'est ce que déclara publiquement Richard Bristow, dans un livre écrit en 1567, et tel a toujours été depuis le sentiment de l'Église qui le manifesta solennellement par un décret de l'Inquisition romaine, fait en présence du pape Clément XI, le 27 avril 1704.

« Lorsque, dit Dodd, cet ordinal (d'Édouard VI) fut examiné sous le règne de Marie, on le déclara insuffisant et invalide pour la consécration d'un ministère ecclésiastique légitime : les évêques et le parlement partageaient cette opinion. En général, les raisons qui le faisaient regarder comme tel, étaient un défaut essentiel dans la matière

et dans la forme d'ordination épiscopale et sacerdotale. Il n'y avait point d'onction, cérémonie qui a toujours été en usage dès les temps les plus reculés, sans laquelle l'ordination était douteuse et même invalide, selon l'opinion commune. Il n'y avait point de présentation des objets sacrés, autre cérémonie significative, généralement regardée comme essentielle. Mais, ce qui était encore plus grave, c'est qu'il n'y avait point de formule qui spécifiât l'ordre conféré. Il n'y avait aucune parole ou cérémonie particulière qui exprimât le pouvoir d'absoudre ou d'offrir le sacrifice. Pour ces raisons et plusieurs autres mentionnées ailleurs, tous les ordres conférés selon ce nouvel ordinal furent regardés par les catholiques, sous le règne de Marie, comme nuls et invalides (1). »

Le refus de l'Église de reconnaître les ordinations anglicanes est fondé uniquement sur l'insuffisance de la forme et non sur quelque fait historique, tel que celui de savoir si Matthieu Parker a été ou non sacré par Barlow, ou si Barlow lui-même a été ou non sacré évêque d'une manière régulière. Quelque opinion que l'on se forme sur chacun de ces deux faits grandement discutés, toujours est-il que le jugement et la pratique de l'Église sont exclusivement fondés sur la nature de la forme, laquelle, étant insuffisante par elle-même, suffit à rendre invalide l'acte dont elle est une partie si essentielle, qu'il n'importe nullement par qui il a été accompli.

L'insuffisance de la forme adoptée sous Édouard VI a été constamment soutenue par les écrivains catholiques dans leurs discussions avec les anglicans, et elle semble avoir été virtuellement reconnue par l'Église d'Angleterre elle-même. En l'année 1662, au moment où était réunie

(1) Dodd's *Church's history*, cité par l'éditeur de l'*Hist. eccl.* de Collier, vol. v, p. 301.

la convocation du clergé, le révérend Jean Lewgar, savant protestant converti au catholicisme, publia un livre intitulé *Erastus Senior*, dans lequel il argumente avec force contre la forme vague qui avait été en usage jusqu'à cette époque pour les ordinations anglicanes. Les objections étaient principalement dirigées sur ce point, qu'il n'y avait rien dans la forme d'ordination des évêques qui exprimât l'office ou le caractère de l'épiscopat, et que la forme d'ordination des prêtres omettait ce qui est l'essence du caractère sacerdotal — le pouvoir d'offrir le sacrifice. Fut-ce par suite de l'exposé de ces raisons ou par l'effet d'une conviction générale du vice de la forme jusqu'alors usitée, ou, — comme l'affirme l'évêque anglican Burnet — pour repousser les objections des puritains, on ne le sait pas; mais il est certain que la convocation *changea* la forme qui était employée depuis plus d'un siècle, et que le changement, surtout par rapport à la consécration épiscopale, fut précisément tel que le rite le déterminait pour conférer le caractère épiscopal, comme on peut le voir en comparant les formes admises sous Édouard VI avec celles qu'adopta la convocation de 1662.

FORME D'ORDINATION POUR LES PRÊTRES.
Inventée (c'est le mot) *par le roi Edouard VI.*

Reçois le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui tu les remettras, et ils seront retenus à ceux à qui tu les retiendras ; et sois un fidèle dispensateur de la parole de Dieu et de ses saints sacrements ; au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi-soit-il.

FORME D'ORDINATION POUR LES PRÊTRES.
Admise par la convocation, en 1662.

Reçois le Saint-Esprit pour la charge et les fonctions de prêtre dans l'Église de Dieu, qui te sont maintenant confiées par l'imposition de nos mains. Les péchés seront pardonnés à ceux à qui tu les pardonneras et ils seront retenus à ceux à qui tu les retiendras. Et sois un fidèle dispensateur de la parole de Dieu et de ses saints sacrements, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.

FORME DE CONSÉCRATION POUR LES ÉVÊQUES. *Inventée par Édouard VI.*	FORME DE CONSÉCRATION POUR LES ÉVÊQUES. *Adoptée dans la convocation de 1662.*
Reçois le Saint-Esprit, et souviens-toi de ranimer la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition des mains ; car Dieu ne nous a point donné un esprit de crainte, mais de puissance, d'amour et de sobriété.	Reçois le Saint-Esprit pour la charge et les fonctions d'évêque dans l'Église de Dieu, qui te sont confiées par l'imposition de nos mains ; au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Et souviens-toi de ranimer la grâce de Dieu qui est en toi par cette imposition de nos mains ; car Dieu ne nous a point donné un esprit de crainte, mais de puissance, d'amour et de sobriété.

Si les formes « imaginées » par Édouard VI étaient suffisantes, la convocation de 1662, en les changeant dans les points particuliers sur lesquels leur validité était attaquée, a porté au caractère des ordres anglicans une blessure qu'il sera extrêmement difficile de guérir ou de cacher. Si ces formes étaient insuffisantes, le changement est arrivé cent et trois ans trop tard. Aussi, quelque opinion que l'on adopte, la validité des ordinations anglicanes a été très-sérieusement compromise par ceux-là mêmes qui devaient les soutenir.

Bien qu'il n'appartienne pas au sujet de la présente discussion d'établir le caractère sacrificatoire de l'Eucharistie, cependant une partie de l'argumentation qui suit étant fondée sur cette supposition que l'Eucharistie est un sacrifice, il est nécessaire de montrer qu'un grand nombre de théologiens anglicans, principalement ceux qui admettent la nécessité de la succession apostolique, ont soutenu, de nos jours surtout, que l'Eucharistie est un sacrifice et que les ministres de l'Eucharistie sont appelés proprement prêtres. Un évêque anglican, Overall, donne ce qui peut être appelé une exposition des senti-

ments de cette classe de protestants anglais. « Comme il n'y eût jamais, dit-il, et qu'il ne peut pas y avoir de religion sans Dieu, il n'y en eut jamais et il ne peut y en avoir sans sacrifice, puisque le sacrifice est un des principaux actes par lesquels nous professons notre religion envers Celui que nous servons (1). » — Un autre théologien de la communion anglicane, Buckeridge, exprime en ces termes la même vérité, ainsi que la relation nécessaire qui existe entre un sacerdoce et un sacrifice « Ce sacrement, dit-il, est proprement le seul sacrifice extérieur de l'Eglise, sans lequel ne peuvent subsister les deux choses qui s'y rapportent, c'est-à-dire qu'il n'y a point de religion sans sacerdoce, ni de sacerdoce sans sacrifice (2). »

Il est encore admis que la formule de paroles adoptée dans l'ordination, par laquelle la grâce du caractère sacerdotal est transmise, doit être telle quelle exprime la nature et l'objet du rite qui y est accompli. Les anglicans placent l'essence de l'ordination dans l'imposition des mains et dans une invocation du Saint-Esprit telle qu'elle désigne et définisse, ou du moins qu'elle indique les caractères principaux de l'office qui doit être conféré. L'opinion exprimée dans le premier de ces traités d'Oxford, qui nie que « la grâce de l'ordination soit renfermée dans l'imposition des mains ou dans quelque formule de paroles » est singulière, nouvelle et si directement opposée à la pratique de l'Église universelle, qu'elle ne saurait être soutenue par quiconque fait profession d'admettre les principes reconnues dans l'antiquité chrétienne.

Ces choses établies, prouvent que les formes d'ordination, telles qu'elles ont été imaginées par Édouard VI, étaient insuffisantes pour conférer le caractère sacerdotal ou épiscopal.

(1) Overall. *Traités d'Oxford*, vol. IV, traité 81, p. 73, édit. de Londres.
(1) Buckeridge. Discours sur la génuflexion à la communion. *Traités d'Oxford*, vol. IV, traité 81, page 87.

Le pouvoir d'offrir le sacrifice est ce qui constitue essentiellement le caractère du prêtre. Un diacre peut baptiser, prêcher, et en certains cas, *administrer* le sacrement de l'Eucharistie, quoiqu'il ne puisse pas *consacrer*. Quelques anglicans modernes, marchant sur les traces de plusieurs de ceux qui vivaient au XVIIe siècle, ont admis que l'Eucharistie était un sacrifice, et avec raison ; car autrement ils n'auraient pu, sans se mettre en contradiction avec leurs paroles, se donner à eux-mêmes le nom de prêtres, comme ils le faisaient dans l'occasion. Plusieurs autres théologiens de la même communion le nient et regardent l'eucharistie comme une simple commémoration du sacrifice du Christ, sans lui attribuer aucun caractère de sacrifice. Inutile de s'arrêter à examiner le mérite relatif de ces opinions ; mais il est nécessaire d'attirer l'attention sur ce fait, que jamais la sainte Eucharistie n'est appelée sacrifice, ni dans les trente neuf articles de la reine Élisabeth, ni dans le second livre de *Commune prière*, publié sous le règne du roi Édouard. Dans ce dernier livre, l'Eucharistie est simplement appelée « l'administration du souper du Seigneur ou la sainte communion », ce qui serait une dénomination tout à fait impropre, comme la chose paraît évidente, si les auteurs de ce service religieux l'avaient regardé comme un sacrifice. A la vérité, dans une des prières qui suivent la communion, le service est appelé « un sacrifice de louange et de reconnaissance », et nos âmes et nos corps sont présentés « pour être un sacrifice raisonnable, saint et vivant ; » mais nulle part ne se trouve le mot sacrifice clairement rattaché ou rapporté à l'Eucharistie.

Dans le livre de *Commune prière* américain, outre plusieurs autres changements, on rencontre une longue prière, (*l'oblation*) insérée immédiatement après les paroles de la consécration, et dans laquelle le pain et le vin sont appè-

lés « dons saints. » De plus, la prière mentionnée plus haut comme *suivant* la communion, on la fait ici précéder la communion à laquelle elle est incorporée. Il paraît que cela a été fait pour suppléer au défaut d'une allusion quelconque qui indique le caractère sacrificatoire de l'Eucharistie. Au reste, il n'est pas nécessaire d'aller chercher d'autres preuves sur ce sujet, puisque les écrivains des Traités d'Oxford admettent que, dans le second livre du roi Édouard, qui a toujours été depuis en usage en Angleterre « toute la doctrine de l'Eucharistie fût altérée (1). »

Les trente-neuf articles, le livre de prière et le catéchisme, — autant du moins qu'ils sont compréhensibles— peuvent être regardés comme l'exposition des sentiments de ceux qui les ont composés ; et ces sentiments étaient évidemment défavorables à la reconnaissance du pouvoir d'offrir le sacrifice, comme étant essentiel au caractère sacerdotal. Le mot « *autel* » fut aboli et disparut entièrement de la liturgie dans le second livre de *Commune prière*, où, même aujourd'hui, on ne peut le trouver. Les écritures elles-mêmes furent honteusement falsifiées, pour en retrancher tout ce qui eût révélé l'idée d'un sacrifice chrétien. Ainsi, pour n'en donner que deux exemples, saint Paul dit, dans la première épître aux Corinthiens (IX, 13) (*version du roi Jacques*). « Ceux qui servent à l'autel ont part aux oblations de l'autel », et dans la même épître aux Corinthiens (X, 18). « N'est-il pas vrai que ceux qui mangent de la victime immolée, prennent part à l'autel ? » Dans ces deux passages, les trois bibles protestantes publiées en 1562, 1577, et 1579, mettent le mot « *temple* » au lieu d' « *autel* », corruption manifeste, comme la version maintenant approuvée le montre suffisamment. Sur cette exemple d'infidélité donné par les premiers traducteurs protestants, Ward a dit : « Traduire *temple* au lieu d'*autel* est

(1) *Traités d'Oxford*, p. 17.

une corruption si grossière, que si la chose n'avait pas été faite trois fois successivement dans deux chapitres, on aurait pu croire que c'était l'effet d'une méprise et non d'un dessein arrêté. Le mot autel dans l'hébreu et dans le grec, et d'après la coutume de tous les peuples, tant juifs que païens, implique l'idée d'un sacrifice et la suppose. C'est pour cela que nous, en considérant le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, nous disons autel plutôt que table, comme tous les anciens Pères étaient accoutumés de dire et d'écrire, quoique l'on dise une table quand on considère l'action de manger et de boire le corps et le sang de Jésus-Christ. Mais parce que les protestants veulent avoir une communion de pain et de vin, ou un souper, et non un sacrifice, pour cela ils l'appellent « *table* » simplement et ont horreur du mot « *autel* » comme d'une parole papiste; surtout dans la première traduction de 1562, qui fut faite à l'époque où l'on renversait les autels en Angleterre (1). »

Whitaker, théologien protestant distingué sous le règne d'Élisabeth, dit expressément : « Il n'y a point de prêtres maintenant dans l'Église du Christ (2). » Quelques pages plus loin il développe sa pensée. « Ce nom de prêtre, dit-il, dans le nouveau testament n'est jamais appliqué d'une manière particulière aux ministres de l'évangile (3). » Un autre théologien, Pilkington, dit : « Il n'y a pas maintenant de prêtres proprement dits, parce que l'Eucharistie n'est pas proprement un sacrifice. »

Quelle était la doctrine de l'Église d'Angleterre touchant le sacrifice, à l'époque où la forme d'ordination fut changée; il est facile de le voir d'après un ouvrage que peu d'épiscopaliens dans ce pays se sentiront disposés à

(1) *Les Errata de Ward à la Bible protestante*, nos 77, 78.
(2) Whitaker. *Adv. Comp.*, p. 200.
(3) *Ibidem*, p. 210.

récuser. Dans les lectures sur le catéchisme par l'évêque White, on trouve, à la huitième dissertation sur l'Eucharistie, une section portant ce titre : « *D'une autre erreur soutenue par quelques protestants* ». L'écrivain s'y exprime en ces termes : « L'erreur ici signalée consiste à dire que la doctrine de l'Eucharistie emporte avec soi l'idée d'un sacrifice réel et matériel, d'un autel, d'un prêtre, dans le sens d'un homme qui offre le sacrifice (1) ». L'évêque White nie que le mot *sacrifice* soit toujours appliqué dans les pages du Nouveau-Testament à la commémoration de la mort du Christ dans l'Eucharistie (2). » Il maintient la distinction entre *table* et *autel*, parce qu'un autel est un lieu destiné au sacrifice, et que l'emploi de son nom emporte avec soi une acceptation de sa propriété distinctive (3). Mais il admet qu'ils puissent être employés l'un pour l'autre et que, de même que chaque église peut être appelée une maison, ainsi chaque autel peut être appelé une table. Mais de même que toute maison n'est pas une église, ainsi toute table n'est pas un autel (4). » Qu'est-ce que la primitive Église entendait par l'oblation eucharistique, dit-il, c'est ce qu'on peut voir dans les rubriques de l'Église épiscopale, où l'on ordonne de *commencer* l'oblation par la collecte des aumônes et d'autres dévotions du peuple. On suppose que cette croyance nous vient des siècles les plus reculés, dans lesquels l'oblation commençait avec les offrandes du peuple, et n'était point accomplie jusqu'à ce que ce qui avait été ainsi recueilli, fût présenté sur la table du Seigneur dans un acte solennel d'adoration. Et cela était fait par le ministre au nom de tous (5). Ce qu'elle (l'église épiscopalienne) en-

(1) White, p. 389.
(2) *Ibidem*, p. 391.
(3) *Ibidem*, p. 392.
(4) *Ibidem*, p. 392.
(5) *Ibidem*, p. 396.

tend par *oblation* a déjà été montré dans la rubrique qui se trouve en tête des sentences. Et quant au mot *sacrifice*, les seuls endroits où on le rencontre dans quelqu'une des institutions de cette église, et par rapport à l'Eucharistie, se trouvent dans la prière de la consécration où il est dit : « Nous vous offrons et vous présentons nous-mêmes, à vous, ô Seigneur, nos âmes et nos corps, pour être un sacrifice raisonnable, saint et vivant devant vous » ; et ailleurs : « Quoique nous soyons indignes, à cause de nos innombrables péchés, de vous offrir quelque sacrifice, cependant nous vous prions d'accepter celui-ci, qui est un devoir et un service que nous sommes obligés de vous rendre ».

« Dans tout ce qui est ordonné pour la communion, le mot *table* est toujours employé ; le mot *autel* jamais.

« Pour bien comprendre le sens du mot *prêtre* dans les institutions de l'Église d'Angleterre, il est à propos de remettre sous les yeux son livre latin de la prière commune, qui est reconnu comme un document d'une autorité souveraine. Ce livre emploie uniformément le mot correspondant à un ministre chrétien (*presbyter*) et non pas le mot correspondant à un homme qui offre le sacrifice (*sacerdos*). Ce qui montre que cette église d'Angleterre considère le mot *prêtre* comme le mot original grec, devenu propre pour elle au moyen d'une terminaison anglaise. Et cependant les réformateurs avaient trouvé l'autre mot latin qui leur avait été transmis dans le service religieux par leurs prédécesseurs. Mais ils s'aperçurent que c'était là l'usurpation frauduleuse d'un mot, intimement liée à une erreur très-dangereuse,

« Il est donc de toute évidence d'après cela que les sentiments exprimés dans la présente discussion sont ceux de l'Eglise d'Angleterre, sous le règne d'Edouard VI, lorsque la liturgie fut reformée. Que cet état de choses ait

continué sous le règne d'Élisabeth, le témoignage du subtil Hooker suffira à le montrer : il s'exprime en ces termes : « En voyant que le sacrifice n'est plus maintenant une partie du ministère ecclésiastique, comment le nom du sacerdoce pourrait-il encore lui être convenablement appliqué (1) ? » Cette question en forme d'objection est mise dans la bouche de son adversaire. Voici la réponse qu'y fait Hooker. — « Il peut assurément être appliqué d'une manière convenable, comme saint Paul applique le mot chair à la substance même des poissons, laquelle, sous certain rapport, correspond à la chair, quoique par sa nature elle soit tout autre chose. Aussi, quand des philosophes voudront parler exactement, ils mettront une différence entre la chair d'une espèce de créatures vivantes, et cette autre substance d'autres créatures qui n'a qu'une sorte d'analogie avec la chair. L'apôtre, au contraire, ayant à parler de choses d'une plus haute importance, appelle chair ces deux substances indistinctement. Les Pères de l'Église, par une semblable assurance de langage, se servent habituellement du mot prêtrise pour exprimer le ministère de l'évangile, à cause des rapports d'analogie qu'a l'évangile avec les anciens sacrifices, et en particulier la communion du corps sacré et du sang du Christ, quoiqu'il n'ait pas maintenant la nature propre du sacrifice.

« Quant au peuple, ce nom de prêtre (*presbyter*), lorsqu'il l'entend prononcer, ne réveille pas plus dans son esprit l'idée de sacrifice, que le nom de sénateur ou d'alderman ne réveille l'idée d'un homme âgé ou ne lui donne à penser que quiconque est ainsi appelé, doit nécessairement être vieux, parce que, dans les premières nominations à ces dignités, on avait eu égard au nombre des années. Aussi, laissant le mot de côté, que chacun emploie le dia-

(1) Hooker, liv. v, sect. 78.

lecte qu'il voudra, que nous l'appelions prêtrise, presbytérat ou ministère, il n'importe ; quoique dans la vérité ce mot ancien (*presbyter*) paraisse plus propre que celui de prêtre (*priest*) et d'une signification plus conforme avec le sens de l'évangile complet de Jésus-Christ. »

« Quand M. Hooker parle des Pères, il faut supposer qu'il s'exprime d'une manière générale et sans prétendre mettre une distinction entre les plus anciens et ceux qui les ont suivis. De plus, il faut supposer que la préférence qu'il donne au mot « presbyter » (*ancien*) vient de ce que le mot (*priest*) était quelquefois appliqué à un caractère d'un autre genre. Cependant les deux noms tirent leur origine d'un mot grec qui n'était jamais confondu avec cet autre mot (*sacerdos*, lequel signifie sacrificateur.

« Il importe d'ajouter que les institutions de l'Église d'Angleterre et de cette Église d'Amérique sont, sur ce sujet, ce qu'elles étaient quand M. Hooker écrivait ce qui a été signalé plus haut. »

Plus loin, White dit encore : « Dans le cours de la discussion, il a été reconnu que les prétendues erreurs touchant le sacrifice, les autels et le prêtre, remontent à une époque ancienne de l'Église chrétienne. Dans l'Angleterre, la doctrine qui a été attaquée fut complétement renversée à la réforme. Si, dans des temps plus rapprochés, cette doctrine fut conservée par quelques membres du clergé de l'Église de ce royaume, elle n'a pas cependant pénétré dans ses institutions.

« L'archevêque Laud et les ecclésiastiques les plus influents de son temps ont été accusés d'avoir fait des efforts pour rétablir ce même système contre lequel cette section est dirigée. Sans doute, la croyance ajoutée à l'existence d'un pareil dessein a contribué aux désordres de cette époque et à la chute temporelle de l'Église établie. Quelques pratiques que l'on essaya aussi d'introduire, sans

aucune autorisation des rubriques, et particulièrement la génuflexion devant l'autel, développèrent beaucoup les progrès du danger.

« Mais que les personnes dont il est question ne portassent pas leurs vues jusqu'à un point incompatible avec les principes ici soutenus, c'est ce qui parut de la manière la moins équivoque lors de la préparation d'une liturgie pour l'Église d'Écosse, dans laquelle, au lieu du mot *prêtre* (priest), on mit le mot *ancien* (presbyter) que l'on trouve toujours dans cette même liturgie. Ce fait est établi par le docte Selden dans son traité : *De Synod. vet. Ebræorum.*(1). Que cela ait été fait, comme l'indique Selden, pour gagner les Écossais à une mesure impopulaire, je le veux bien. Toutefois, les agents ne furent pas indiscrets au point de perdre toutes prétentions à la persistance dans leur système religieux. Que si on alléguait le zèle manifesté à cette époque pour changer la position des tables de communion, nous dirions que la raison qu'on assigne était d'empêcher qu'on en fît un usage irrévérentieux, et que le point sur lequel on insistait était, non de faire des autels, mais de placer les tables à l'endroit où précédemment se trouvaient les autels (1) ».

Il est donc bien constaté que les réformateurs anglais, sous le règne d'Édouard VI, ont nié l'existence de l'Eucharistie comme sacrifice, et par conséquent, qu'ils ont nié qu'il y eût ce qu'on appelle prêtres et autels. Cela paraît incontestablement prouvé par le simple fait de leur altération du texte sacré et leur omission de tout ce qui rappelle l'idée de sacrifice dans le service de communion et les articles de religion. D'après cela, il est facile d'expliquer l'absence de toute mention du pouvoir d'offrir le sacrifice ou du caractère sacerdotal dans la forme inventée par le roi Édouard pour l'ordination des prêtres.

(1) Vol. III, liv. I, p. 408.
(1) P. 402, 403.

Or, il n'y a là rien qu'un diacre ne puisse faire, puisque la rémission des péchés, dont parle l'ordinal, n'emporte pas nécessairement, selon l'interprétation protestante, l'idée d'une absolution sacerdotale. Cette forme est donc insuffisante, puisqu'elle n'exprime pas la nature du pouvoir qui est conféré, ce qui constitue son défaut essentiel.

L'insuffisance de cette forme fut déclarée par les évêques catholiques sous la reine Marie ; ce défaut évident fut constamment reproché aux anglicans, et ce fut après qu'on l'eut employée pendant plus d'un siècle que cette forme fut changée. Et ce changement est tel que, selon toute apparence, il a eu pour but d'attaquer la difficulté par l'addition de ces paroles : « Reçois le Saint-Esprit *pour la charge et les fonctions de prêtre* dans l'Église de Dieu, qui te sont maintenant confiées par l'imposition de nos mains, etc. » Qui oserait dire que cette addition n'a pas été faite à cause des défauts si constamment signalés par les théologiens catholiques ? Qui prétendra qu'un changement dans la forme, après un laps de temps si considérable, pouvait remédier au vice d'une ordination invalide dont souffrit le clergé anglican depuis cette époque ?

Si la forme d'Édouard VI pour l'ordination des prêtres est invalide, comme elle l'est très-certainement, il n'est guère nécessaire de dire que l'ordre de l'épiscopat, même en supposant que la forme pour la consécration épiscopale est sans défaut, ne peut être conférée à ceux qui ont été ordonnés prêtres conformément à cette première. L'épiscopat n'est que la plénitude du sacerdoce, et, selon le sentiment général des théologiens, il ne peut être conféré qu'à ceux qui sont préalablement prêtres (1). Mais outre ce défaut radical dans la consécration épiscopale anglicane, la forme d'ordination d'un évêque « *inventée* » par Édouard VI,

(1) B. Harmin, lib. *de sacram. Ord.*, cap. v.

est par elle-même défectueuse. Elle ne diffère de celle des prêtres que dans un point qui n'est pas essentiel, et c'est ce que nous devions naturellement attendre des sentiments bien connus des Niveleurs qui l'avaient rédigée.

Cette forme, telle qu'elle a été en usage avant 1662, est ainsi conçue :

Reçois le Saint-Esprit et souviens-toi de ranimer la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition des mains ; car Dieu ne nous a point donné un esprit de crainte, mais de puissance, d'amour et de sobriété.

Y a-t-il dans ces paroles quelque chose qui signifie la charge ou les fonctions d'un évêque ? La même formule ne pourrait-elle pas être employée, comme l'a bien remarqué le Dr Milner, s'il s'agissait d'imposer les mains à des enfants ? Donc la forme de consécration pour un évêque « *inventée* » par le roi Édouard VI, est certainement insuffisante, parce qu'elle ne contient rien qui indique et distingue le caractère épiscopal. Ce défaut fut objecté longtemps et très-souvent par les catholiques, et voilà que dans l'année 1662 la convocation s'efforce de repousser la difficulté, en insérant dans la forme ancienne les mots ici marqués en lettres italiques :

« Reçois le Saint-Esprit *pour la charge et les fonctions de l'évêque dans l'Église de Dieu, qui te sont confiées par l'imposition de nos mains, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit*, et souviens-toi de ranimer, etc.. »

Qui niera que cette addition ait été faite dans le but et l'intention, comme le démontrent les apparences, de suppléer au défaut sur lequel insistaient si énergiquement les théologiens catholiques ; que, par conséquent, on doit la regarder comme équivalant à un aveu de l'insuffisance de la forme dont on fit usage durant le premier siècle de l'église anglicane.

Rien de plus facile à remarquer que l'embarras des

défenseurs des ordres anglicans pour concilier ce procédé de la convocation avec leur prétention que la forme d'Édouard VI était suffisante. La cause du changement, dit Williams, n'était point de répondre aux objections des catholiques, mais d'imposer silence aux plaintes de quelques « ignorants presbytériens, qui prenaient occasion de se rassurer eux-mêmes sur la validité de leurs propres ordinations de ce que, dans notre ordinal (*anglican*), ils ne trouvaient pas qu'une distinction positive quelconque fût faite entre l'évêque et le prêtre (1).» L'autorité de l'évêque Burnet est apportée par cet écrivain à l'appui de son opinion. Le prélat dit : « Il n'y avait alors (c'est-à dire sous le roi Édouard VI), dans les paroles employées pour leur ordination, nulle mention expresse que ce fût pour l'un ou pour l'autre. Dans les deux formules on disait : « Reçois le Saint-Esprit. Au nom du Père, etc.. » Mais comme on s'est servi depuis de cette forme pour prouver que ces deux fonctions étaient les mêmes, elles ont été changées, ces deux dernières années, en la forme qu'elles ont actuellement. Non que l'on puisse inférer, de ce que les paroles étaient les mêmes, que l'église regardait ces deux ordres comme un seul, puisque le reste de l'office montrait très-clairement le contraire.

Supposons que telle a été la cause immédiate du changement, — ce qu'on ne peut admettre en aucune manière, — ne suit-il pas de ce fait que la forme de la consécration épiscopale fût au moins défectueuse, puisqu'elle n'exprimait rien de plus que la forme d'une ordination sacerdotale?

En réponse à ces arguments on dit, par rapport à la forme de consécration des prêtres, que bien que le mot « *prêtre* » ne se trouve pas dans la forme d'Édouard VI, il ne revient cependant pas moins de quatre fois dans la cé-

(1) *La succession des évêques protestants démontrée*, ch. III.

rémonie de l'ordination ; que cette cérémonie doit être prise comme *un* acte, et qu'il faut déterminer le sens de la forme d'après tout ce qui la précède et la suit, et par la tendance générale et avouée de la cérémonie tout entière.

Est-ce donc là un principe certain et que l'on puisse adopter? Il s'en suivrait que la formule de la forme est une chose complétement indifférente, ou du moins que dans des circonstances telles que celles ici supposées, il n'est pas nécessaire qu'elle signifie l'effet spirituel qu'elle est destinée à produire. Assurément cela ne peut être admis : comme il est évident que si une forme insuffisante du baptême était employée dans l'administration de ce sacrement, elle ne serait d'aucun effet, bien qu'il eût été fréquemment indiqué dans les parties précédentes et subséquentes de la cérémonie que l'enfant, ou toute autre personne, était présenté pour le baptême.

On prétend que si l'Eucharistie est un sacrifice, comme plusieurs protestants des plus savants le soutiennent, « que les paroles employées dans la forme anglicane pour donner au candidat le pouvoir d'administrer les saints sacrements, sont suffisantes pour lui conférer celui d'offrir le sacrifice. » Mais la chose ne peut être admise par la raison qu'il n'y a rien dans les actes publics, ou dans la liturgie de l'Église d'Angleterre, qui montre que l'Eucharistie est regardée comme un sacrifice ; tandis que les changements opérés semblent, au contraire, avoir été « *inventés* » dans l'intention formelle d'exclure une semblable idée ; et en second lieu, parce que, soit que l'Église anglicane regarde l'Eucharistie comme un sacrifice ou non, il n'y a pas la moindre trace qu'un pareil pouvoir soit conféré dans la forme d'ordination citée précédemment.

C'est un principe établi chez les catholiques que, ni l'erreur sur la nature ou l'efficacité d'un sacrement, ni une

incrédulité positive de son institution divine, ni aucune indignité personnelle quelconque de la part de celui qui l'administre, ne peuvent priver un semblable sacrement de son effet, — pourvu qu'une matière suffisante, une forme valide et une intention légitime concourent dans son administration. Mais si la matière est omise ou que quelque partie essentielle en soit retranchée, — si la forme est viciée ou si une ambiguité y est introduite dans l'intention de faire pénétrer l'erreur, il n'y a plus là alors les moyens valides pour produire les effets du sacrement. Maintenant, il est hors de toute controverse que la forme de l'ordination sacerdotale fut changée sous Édouard VI et exprimée d'une manière très-vague, dans le dessein d'introduire cette erreur, savoir : que l'Eucharistie n'est pas un sacrifice, — que les anciens (*presbyteri*) n'étaient pas prêtres (*sacerdotes*) dans la signification propre du mot, et que les doctrines qui, pendant tant de siècles avaient été crues sur ce point dans l'Église d'Angleterre, n'étaient que des fables blasphématoires. Telle est, en effet, l'expression appliquée à la doctrine catholique romaine sur la messe dans le trente-sixième des trente-neuf articles de religion de la reine Élisabeth. — On ne peut nier également que l'ancienne forme de consécration épiscopale fut rejetée et qu'une forme nouvelle du caractère le plus vague fut introduite, dans le dessein d'abaisser le corps épiscopal au niveau du clergé du second ordre, — dessein qui, selon le propre aveu de Burnet, réussit si bien, que, pour cette raison, on amenda cette forme en 1662. Cranmer fut le principal personnage engagé dans ce changement de la forme, et d'après le témoignage de ses tendances presbytériennes rapporté plus haut, nous avons les meilleurs moyens de repousser toute ambiguité touchant la forme, si véritablement quelque doute existait quant au sens sur ce point. Il est triste de voir l'artifice honteux par lequel Le Courayer s'ef-

force d'échapper à la difficulté qui surgit des sentiments bien connus des rédacteurs de la forme actuelle. Pour prouver que Cranmer, et Barlow qu'il suppose être évêque de Saint-David, ne réussirent point dans leurs efforts pour la rendre aussi presbytérienne qu'ils l'auraient désirée, il prétend qu'il trouvèrent de l'opposition et que leur jugement fut dominé par celui des évêques, leurs confrères. En preuve de cette assertion, il expose les sentiments de quelques-uns de ces évêques qu'il suppose être intervenus dans la composition du rituel. Il a soin cependant de ne pas dire à ses lecteurs que les évêques en question avaient exprimé ces sentiments dans la convocation tenue en 1536, tandis que l'ordinal fut composé en 1549. Il est vrai qu'il renvoie le lecteur au second volume de Burnet pour la composition du nouvel ordinal (1549), et à l'appendice du premier volume pour les opinions exprimées par les évêques dans la convocation (1536); mais il ne viendrait à l'esprit de personne de supposer que les opinions que cite le Courayer n'ont point été exprimées en 1549, à l'occasion du changement, mais en 1536, lorsqu'il n'était question d'aucune altération quelconque (1).

Les anciens ordinaux sont invoqués comme une preuve « que l'imposition des mains et une prière conforme à l'ordre conféré sont sans doute tout ce qui est requis essentiellement dans l'ordination (2) ». Mais, cela même supposé vrai, notre objection contre la forme ne consiste-t-elle donc qu'à nier que cette forme soit en harmonie avec l'ordre conféré? Les anciens ordinaux ne prouvent rien, à moins qu'on ne puisse démontrer qu'ils ont renfermé des formes aussi vagues et aussi insuffisantes que celles inventées par Édouard VI. Des formes semblables cependant on ne les trouve que dans *une* liturgie,—le livre de commune prière.

(1) Le Courayer, p. 149.
(2) Williams, chap. II.

M. Williams, dans la réponse qu'il a essayé de donner à Ward, insiste beaucoup sur quelques cérémonies de l'ordination catholique, comme si les catholiques les jugeaient essentielles au rite ; mais sans attacher d'importance à autre chose qu'à ce qu'il a lui-même posé comme essentiellement requis dans l'ordination — l'imposition des mains et une prière conforme à l'ordre conféré, — les catholiques peuvent montrer que la forme anglicane inventée par Édouard VI est insuffisante, et, s'il était nécessaire, ils prouveraient que leurs propres formes contiennent tout ce qui est requis. Mais comme les anglicans ne le nient pas et qu'une défense de notre forme n'est pas nécessaire pour l'objet du présent examen, il serait inutile de la présenter ici.

Le principal argument apporté par Williams, à l'appui de la forme d'Édouard VI, c'est son identité substantielle avec la forme qui, selon lui, est prescrite dans le Pontifical romain. Si c'était là véritablement le point en discussion, toutes les objections fondées sur l'insuffisance de la forme d'Édouard VI devraient tomber. Mais le fait est tout autre que ne l'a exposé Williams ; car, quoique plusieurs théologiens aient autrefois regardé les paroles : *Reçois le Saint-Esprit*, au moins comme une partie de la forme, cette opinion ne peut être admise sans rejeter entièrement les faits et les principes les plus certains.

Pour appuyer cette objection Williams apporte ce qu'il appelle LA FORME ROMAINE (pour les prêtres) : *Recevez le Saint-Esprit*; *les péchés seront pardonnés à ceux à qui vous les pardonnerez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez.*

Et pour prouver que cette forme est reconnue par l'Église romaine, il en appelle au Concile de Trente, session 23e, canon IV, dans lequel il est dit : « Si quelqu'un affirme que, dans les saints ordres, le Saint-Esprit n'est pas donné, et par conséquent que les évêques disent en vain :

Reçois le Saint-Esprit, qu'il soit anathème, — On produit aussi l'autorité du cardinal Bellarmin qui soutient, dit-on, que la grâce du Saint-Esprit est donnée au candidat dans la prêtrise, lorsque cette parole lui est adressée : « Reçois le Saint-Esprit ».

En réponse à cette objection, on peut dire que le Concile de Trente ne définit pas, ni ne déclare en aucune manière que la forme pour conférer le Saint-Esprit consiste dans ces paroles : « Reçois le Saint-Esprit », mais seulement que le Saint-Esprit est communiqué dans l'ordination, et par conséquent que les paroles : « Reçois le Saint-Esprit », sont vérifiées, sans dire cependant — beaucoup moins sans définir — que le Saint-Esprit est donné par ces paroles. Il n'eût pas été possible au Concile de Trente de le dire, car il est certain que la forme impérative employée par notre Sauveur : « Reçois le Saint-Esprit », n'a pas été observée dans l'Église pendant plusieurs siècles,

Dans le passage auquel Williams renvoie, Bellarmin prouve que l'imposition des mains est essentielle à l'ordination : il ne traite de la forme que d'une manière incidente, et quoiqu'il paraisse regarder les paroles : « Reçois le Saint-Esprit », comme une *partie* de la forme, il ne les considère pas comme étant la formule tout entière, — ces paroles, « reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice aussi bien pour les vivants que pour les morts », étant à ses yeux non moins essentielles à l'ordination que les paroles : « Reçois le Saint-Esprit (1) ». Quoi que l'on puisse penser de cette opinion de Bellarmin, elle est certainement défavorable à la forme inventée par Édouard VI, dans laquelle il n'est point fait mention de l'oblation du sacrifice, et c'est une supercherie manifeste de citer son autorité sans donner son opinion tout entière.

Pour ne pas entrer ici dans une discussion théologique,

(1) Bellarmin, *de sacram. Ordin.*, lib. I, cap. IX.

qu'il suffise d'établir, — ce qui est admis même par le Courayer et Williams — que la forme supposée : « Reçois le Saint-Esprit », n'a pas été observée pendant plusieurs siècles de la primitive Eglise (1) ». Comme c'est là un point qui, par lui-même, détruit l'identité qu'on cherche à établir entre la forme d'Édouard VI et celles qui sont prescrites dans le pontifical romain, je citerai, d'après un écrivain irrécusable, les autorités par lesquelles il est défendu. « Ces paroles, dit Chardon, que renferme le Pontifical romain, *accipe Spiritum sanctum*, reçois le Saint-Esprit, etc., dans lesquelles plusieurs scolastiques ont cru trouver la forme de l'ordination, ne sont pas anciennes ; car les scolastiques même les plus récents, tel que Hugues de Saint-Victor, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auxerre, saint Bonaventure et saint Thomas n'en font pas mention, bien qu'ils traitent avec détail des rites de l'ordination. — On ne les trouve pas même dans les rituels latins qui ont plus de quatre cents ans d'antiquité, ni même dans quelques rituels modernes, comme le remarque le père Morin. Les Grecs et les Syriens n'ont pas aujourd'hui une forme semblable. Quelques scolastiques ont pensé cependant que ces paroles étaient essentielles, parce qu'ils s'imaginaient que les formes des sacrements doivent être impératives. Mais de nos jours cette opinion n'a point prévalu, pas plus que d'autres opinions des écoles touchant les sacrements. Il y en a peu parmi les théologiens judicieux qui n'enseignent que la matière et la forme de l'ordination consistent dans l'imposition des mains de l'évêque et dans l'invocation du Saint-Esprit, quoique tous admettent avec le Concile de Trente que l'évêque qui ordonne ne dit pas en vain : *Accipe Spiritum sanctum* (1).

En quoi donc, peut-on demander, consiste la forme ca-

(1) *La succession des évêques protestants démontrée*, ch. II.
(2) Chardon, *Hist. des sacrem.*, lib. I, *de l'Ordre*, ch. VIII.

tholique? Je pourrais pour toute réponse déclarer que cette réponse ne prouverait rien, puisque, d'après ce qui a été dit, il est évident que l'identité supposée entre les formes d'Édouard VI et celles du Pontifical romain ne peut être établie, et par conséquent, que l'argument en faveur de la première, qui repose sur une pareille supposition, tombe absolument par le fait. J'observerai cependant que comme l'Église n'a pas déterminé quelle est la partie de la cérémonie de l'ordination qu'on appelle la forme, les théologiens ont usé de la liberté spéculative d'opinion laissée sur ce sujet : ce qui n'est point du tout en opposition avec l'observation des lois de l'Église, par lesquelles ils sont tenus d'employer la forme maintenant prescrite dans le Pontifical romain.

X.

L'auteur en terminant son travail, présente d'une manière sommaire les conclusions suivantes que sa discussion a établies.

1° Les hommes qui furent en Angleterre les instruments de la prétendue réforme, attachaient peu ou point d'importance au rite de l'ordination et semblent, dans plusieurs de leurs actes, avoir été influencés par le désir d'abolir la hiérarchie ecclésiastique, ou au moins de la dépouiller du caractère sacré dont elle avait toujours été revêtue jusqu'à cette époque.

C'est à la volonté de la reine Élisabeth, et non à celle de ses évêques, qu'il faut attribuer la conservation de la hiérarchie dans l'Angleterre. Ces derniers n'étaient pas généralement disposés à reconnaître l'institution divine des évêques ; mais la reine, qui avait une grande inclination pour l'ancienne foi, était très-désireuse de concilier les esprits de ses nombreux sujets catholiques, et, s'il était

possible, d'inventer un système conforme du moins extérieurement à celui qui avait si longtemps existé dans le royaume. Aussi Heylin nous dit-il que « la reine était tellement déterminée à conserver le gouvernement épiscopal, qu'ils (les partisans de Calvin) ne furent pas capables de prévaloir sous aucun rapport (1) ». Le Courrayer lui-même lui attribue la conservation de la hiérarchie en Angleterre. « La reine Élisabeth, dit-il, étendit ses vues plus loin encore *et c'est là ce qui a conservé la hiérarchie en Angleterre* (2). Tout l'ensemble de sa conduite montre, en effet, qu'elle n'était pas disposée à regarder son titre de *suprême gouvernante* comme un apanage insignifiant de sa dignité. Avant de désigner des évêques pour les siéges devenus vacants par la mort ou la déposition des prélats catholiques, elle ordonna qu'on fît une visite générale de tout le royaume, « par le moyen de laquelle, dit Heylin, l'Église fût établie et confirmée dans un si bon ordre, que l'œuvre fût rendue plus facile aux évêques lorsqu'ils commenceraient à la gouverner qu'elle ne l'eût été autrement (3) ». Ce naïf historien donne encore à Élisabeth le mérite d'avoir conservé l'Église dans une grande splendeur et d'avoir ainsi présenté aux évêques un modèle que sous ce rapport ils devaient imiter. Après avoir mentionné quelques circonstances, dans lesquelles elle parle *ex cathedra* sur des points de doctrine et corrige la tendance calviniste de quelques-uns des prédicants de la cour, il dit : — « Les évêques et le clergé ont peu profité des leçons reçues à l'école d'une si excellente maîtresse s'ils n'ont pas conservé l'Église dans le plus haut degré de splendeur auquel ils étaient invités par ce grand exemple (4) ». Il

(1) Heylin. *Hist. de la Réform. Élisabeth*, p. 132.
(2) Le Courayer p. 252.
(3) Heylin. *Hist de la Réform*, p. 118.
(4) *Ibidem*, p. 124.

ne doit donc paraître nullement surprenant que l'épiscopat ait été conservé, nonobstant les tendances presbytériennes de ces hommes sans principes, tous étaient les flexibles instruments de la volonté royale et dont les intérêts temporels trouvaient un si grand avantage dans la dignité et les revenus de l'épiscopat,

3° Qu'on ait rencontré une grave difficulté pour le sacre de Parker, c'est ce qui est reconnu par ceux mêmes qui affirment le fait de son sacre à Lambeth. La chose est hors de doute quand on considère l'intervalle qui s'est écoulé entre la commission du 9 septembre 1559 et l'époque de son sacre supposé, le 17 décembre de la même année, ainsi que la clause *suppléante* de la commission du 6 décembre qu'on allègue, et l'opinion des six conseillers dont il a été parlé.

3° Le récit du sacre fait à Nag's Head a des témoignages suffisants pour le rendre au moins très-probable, et ceux qui déclarent y ajouter foi, méritent peu l'insulte qui est en général la seule réponse donnée à l'excellente disposition des preuves sur lesquelles ils appuient leur opinion.

4° Le sacre de Lambeth repose sur des documents d'un caractère très-suspect, et bien qu'affirmé complétement par quelques graves historiens, on lui oppose des difficultés très-sérieuses, et c'est pourquoi il ne peut être considéré comme prouvé d'une manière absolue.

5° Le sacre de Barlow ne saurait être positivement *prouvé* ; par conséquent, quelque certain qu'on veuille le considérer, il ne peut être regardé que comme GRANDEMENT PROBABLE, même par ceux qui ont entrepris de le défendre. D'un autre côté, il y a de graves raisons qui montrent, d'une manière encore plus GRANDEMENT PROBABLE, que jamais il n'a reçu la consécration épiscopale.

6° Les formes d'ordination *inventées* par Édouard VI sont clairement défectueuses, et les raisons abondent pour

conclure que ce défaut rendit la forme invalide : et quoique l'on puisse dire de la forme actuelle, l'usage de la forme originelle, pendant plus de cent ans, dissipe toute apparence de prétention que pourraient avoir d'ailleurs les anglicans à la possession d'une ordination valide.

Que le lecteur se souvienne qu'avant que la validité des ordinations anglicanes puisse être établie, il faut qu'il soit démontré :

1° Que Parker a été CERTAINEMENT sacré à Lambeth ;

2° Que Barlow a été lui-même CERTAINEMENT sacré ;

3° Que la forme employée dans le sacre de Parker a été CERTAINEMENT valide.

Puis alors qu'il décide de la sagesse de ceux qui appuient leurs espérances de salut sur un clergé (ministres) qu'ils regardent comme validement ordonné, sans qu'ils soient capables d'établir UN SEUL des faits rapportés ci-dessus, encore moins TOUS ces faits réunis.

C.-J. DESTOMBES.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

Dix-septième article.

VÉRITÉ DU RÉCIT ÉVANGÉLIQUE.

La vérité du récit évangélique est incontestable. — Les miracles qui y sont relatés s'appuient sur le témoignage non seulement des évangélistes et des premiers chrétiens, mais encore sur les aveux des Juifs et des philosophes païens. — Absurdité du système de Semler et de Paulus. — Celui de Strauss n'est pas plus raisonnable. — Rien de plus naturel que le miracle pour Dieu. — Le miracle n'est pas le signe du mythe. — Pourquoi il y eut surtout des miracles à l'origine du christianisme. — Différences entre les légendes et le récit des miracles évangéliques. — Il n'y a ni erreurs historiques, ni contradictions dans les Évangiles. — Leur harmonie est parfaite.

L'authenticité et l'intégrité des Évangiles étant démontrées, l'on n'a aucune peine à établir la vérité du récit évangélique. Ceux qui l'ont tracé sont des témoins qui rapportent ce qu'ils ont vu et entendu, ce sont des contemporains bien instruits des faits, puisque deux d'entre eux y ont pris part et que les deux autres les ont appris de la bouche même des Apôtres. Ils n'ont pu se tromper eux mêmes et ils n'ont pas voulu tromper leurs lecteurs, car ils offrent toutes les garanties de véracité désirables, ainsi que nous l'avons constaté précédemment.

Ajoutons, pour donner plus de poids encore à leur déposition, qu'ils n'auraient pu tromper, dans l'hypothèse même qu'ils l'eussent voulu faire.

Et d'abord des Juifs sans culture n'auraient pas été capables d'inventer un type comme celui de Jésus-Christ. « En contemplant la vie du Christ, dit Hug, telle qu'elle

est peinte dans les Évangiles, on doit reconnaître qu'un pareil tableau ne saurait être une fiction. »

« Soutenir un tel caractère dans toutes les situations, à travers les insultes, les embûches et les artifices, parmi les amis et les ennemis, avec une parfaite unité, de manière que sa conduite, eu égard aux temps et aux personnes, soit toujours la plus sage et la plus noble ; ce n'est pas là un thème dramatique à la mesure de juifs grossiers, dans une époque de décadence nationale. Ce libre essor au-dessus du judaïsme, ce large regard sur les lois de la nature morale, révèlent une âme supérieure à son temps et aux âges qui ont précédé, supérieure aussi à sa race qu'elle dépasse de tous côtés, comme un phénomène isolé (1). »

« Dirons-nous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir, ajoute un auteur dont le témoignage ne paraîtra pas suspect. Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente, et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la détruire : il serait bien plus inconcevable que plusieurs hommes d'accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ce ton ni cette morale ; et l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros (2) ! »

En second lieu, quand bien même les Évangélistes auraient pu inventer la vie de Jésus-Christ, jamais ils ne seraient parvenus à la faire accepter des contemporains. Ils citaient des faits publics, accomplis en plein jour, devant une foule de témoins ; des faits éclatants qui piquaient la curiosité publique, attiraient les regards des personnes éclairées et surtout l'attention de l'autorité ; des faits qui

(1) Hug. *Einleitung*, s. 86-90.
(2) Rousseau.

intéressaient au plus haut point la religion juive et la païenne, puisqu'ils devaient mettre fin à des cultes, à des pratiques et à des lois profondément enracinés dans les cœurs. Le moyen, nous le demandons, que les Évangélistes aient pu se faire des disciples sur le théâtre de la mort de Jésus, parmi les hommes les plus intéressés à le voir convaincu d'imposture, s'ils n'avaient rencontré là des témoins qui attestaient la vérité de leur récit, surtout la vérité des miracles opérés par le Sauveur ? Or, les premiers chrétiens, et ils furent nombreux dès l'origine, étaient tous de Jérusalem, de la Judée et des contrées voisines, car les Apôtres évangélisèrent environ dix ans la Palestine, avant de se disperser parmi les nations. Comment les témoins de la vie de Jésus eussent-ils admis des miracles que l'on disait avoir été opérés au milieu d'eux, et que personne d'entre eux n'avait vus ni constatés ? Mais ils auraient crié à l'imposture, les uns par intérêt les autres par haine. La risée publique eût fait justice d'écrivains aussi impudents qu'insensés ; on les eût dénoncés comme d'insignes faussaires, et personne ne serait devenu dupe de leurs fables impertinentes. Leur folle supercherie eût été d'autant mieux démasquée, que plusieurs de ceux qu'ils prenaient à témoins vécurent très-longtemps, comme nous l'apprenons de Quadratus, missionnaire des temps apostoliques, qui s'exprime en ces termes : « Les miracles de notre Sauveur étaient vrais. Les malades guéris et les morts ressuscités par lui n'ont pas seulement été vus au moment de leur guérison, ou de leur résurrection ; mais ils sont restés dans le pays pendant le temps que le Sauveur a passé sur la terre ; ils ont vécu longtemps après son départ et quelques-uns même ont prolongé leur carrière jusqu'à notre époque (1). » Quadratus vécut sous le règne d'Adrien,

(1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, ch. III. — Néander, *Kirchengesch.*, l. III, p. 1109.

au commencement du deuxième siècle, il put donc voir encore ceux qui furent guéris par Jésus-Christ à l'âge d'environ vingt ans, ils en avaient alors quatre-vingts.

Si les miracles de Jésus-Christ n'eussent pas été vrais, comment une foule de prêtres juifs : « Multa etiam turba sacerdotum obediebat fidei » Actes, II, 7 ; comment des philosophes grecs, vivant à une époque où il était si facile d'en constater la vérité, comme Justin et Aristide par exemple, les auraient-ils admis ?

Les miracles de Jésus-Christ furent si évidents, si certains et authentiques, que ses ennemis les plus acharnés, les Juifs si intéressés à en contester l'existence, se virent contraints de les admettre et ne purent, en désespoir de cause, faire autre chose que de les attribuer à Belzebuth, prince des démons, ou à la puissance du nom de Jéhovah, que Jésus aurait dérobé dans le temple, comme le prétend le Talmud (1). Les philosophes païens eux-mêmes, tels que Celse au second siècle, Porphyre et Hiérocles au troisième, Julien au quatrième ; les apostats, et il en parut dès le berceau du christianisme, car les apôtres s'en plaignent; tous ces hommes, pour qui la négation des miracles de Jésus eût été une si bonne fortune, se gardent bien de les révoquer en doute et n'ont d'autre ressource que de les attribuer à la magie.

Des auteurs païens parlent ouvertement des prodiges rapportés par nos évangélistes. Chalcidius, philosophe platonicien, qui vivait au troisième siècle, parle, dans son commentaire sur le Timée de Platon, de l'apparition d'une nouvelle étoile et de l'adoration des Mages. Phlégon, l'un des affranchis d'Adrien, mort l'année 156 de notre ère, fait mention, dans le 13e et le 14e livres de son histoire des

(1) Talmud de Jérusalem, *Traité Avoda Zarah*, fol. 46, 4. — Talmud de Babylone, *Traité Sanhédrin*, fol. 43, 1, etc. — *Histoire de l'établissement du christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et païens*, par Bullet,

Olympiades, du tremblement de terre et de l'éclipse extraordinaire arrivés à la mort de Notre-Seigneur. Il fixe cette éclipse à la quatrième année de la 202e Olympiade, qui est en effet l'année de la mort du Christ et la dix-huitième du règne de Tibère (1). Le même auteur rapporte les prophéties du Sauveur et leur accomplissement, surtout la ruine de Jérusalem. Thallus, auteur grec du premier siècle, est d'accord avec Phlégon pour attester que, l'année dix-huit du règne de Tibère, des ténèbres subites se produisirent au milieu du jour. Au troisième siècle, les archives romaines renfermaient encore la relation de la vie, des miracles et de la mort de Jésus-Christ, envoyée à l'empereur et au sénat par Pilate. Saint Justin, Tertullien et d'autres apologistes chrétiens en appellent à cette relation, dans leurs discussions avec les païens. Tertullien dit aux romains que leurs annalistes ont parlé de l'éclipse survenue au temps de la mort du Christ, comme d'un événement étonnant dans les fastes du monde : « Eum mundi casum relatum in archivis vestris habetis (2). » D'après le même Tertullien et le savant Eusèbe, Tibère fut si frappé de la relation de Pilate qu'il proposa au Sénat de ranger le Christ au nombre des dieux de l'empire, ce qu'il eût fait sans la protestation de cette assemblée dirigée surtout par Séjan. Suivant Lampride, Alexandre-Sévère adorait Jésus-Christ, tous les matins, et Adrien songea à le placer au rang des dieux. L'historien Josèphe appelle Jésus un thaumaturge : « Erat enim mirabilium operum patrator et doctor eorum qui libenter vera suscipiunt (3). » Ainsi, non-seulement les évangélistes, les apôtres et les premiers chrétiens, témoins oculaires des œuvres opérées par Jésus-Christ, nous attestent la vérité de ses miracles, les juifs et

(1) *Art de vérifier les dates*, préf., pag. 1 et 2, édition de 1770.
(2) Tertul., *in Apolog.*
(3) Fl. Jos., lib. ant. 18, c. 4.

les païens eux-mêmes, forcés par l'évidence, les reconnaissent et les admettent.

Les miracles de Jésus-Christ sont donc historiquement établis, prouvés, en un mot, historiquement vrais.

Ces miracles, pourrait-on les expliquer naturellement, comme l'ont essayé Semler et Paulus (1) ? Cela n'est pas possible. Strauss, lui-même, a employé la première partie de sa vie de Jésus à démontrer qu'il est impossible d'expliquer naturellement certains faits contenus dans l'Évangile : ce point a été établi par lui avec une logique irrésistible. Parlant des écrits de Semler et de Paulus, il

(1) Les anges qui apparurent aux bergers n'auraient été que des feux follets. Mais comment ces feux follets parlèrent-ils? Qui n'aimerait voir un feu follet doué de la parole? Au baptême de Jésus-Christ il y aurait eu par hasard un coup de tonnerre et une colombe véritable serait venue planer sur la tête du baptisé. Le démon tentant Jésus ne serait plus qu'un pharisien plein de ruse. L'eau changée en vin à Cana n'était qu'un cadeau de noces dont Jésus-Christ voulait ménager la surprise. La transfiguration ne fut qu'un songe, mais trois personnes avaient le même songe! Moïse et Élie n'étaient que deux disciples cachés dans les broussailles. Si Jésus-Christ put nourrir tant d'hommes dans le désert, c'est que sans doute, dit Paulus, tous avaient apporté dans leurs poches de gros morceaux de pain. Jésus marcha sur la mer, dit l'Evangile, Paulus met : au bord de la mer. Mais comment, s'il ne marchait qu'au bord, put-il rejoindre ses apôtres au milieu de la mer? Lazare était en putréfaction. Paulus néglige ce détail et croit que l'air le fit revenir à la vie! Jésus est sorti du tombeau parce qu'il n'avait eu qu'une léthargie. Mais Paulus oublie tous les témoins, la plupart si intéressés de la mort du Sauveur. Il oublie que les nombreuses souffrances de Jésus, son crucifiement, sa grande perte de sang durent nécessairement amener sa mort. Les docteurs G. Richter et les deux Gruner ont prouvé par de savantes dissertations médicales que le Sauveur était véritablement mort. Gruner a établi que le seul coup de lance eut suffi pour donner la mort au Christ, s'il eût encore vécu. Il a montré de plus que l'embaumement pour lequel les orientaux employaient tant d'aromates et de parfums, et la sépulture où le corps était entouré de tant de linceuls et de bandelettes eussent achevé de tuer le Sauveur, s'il eût eu encore un souffle de vie. — Les anges qui apparurent aux saintes femmes n'auraient été que des linges blancs! Si Jésus s'éleva dans le ciel, à la vue des apôtres, et si un nuage le déroba enfin à leurs yeux, c'est qu'il se cacha adroitement derrière un brouillard! Les anges qui viennent ensuite parler aux apôtres ne furent que deux imposteurs qui les vinrent tromper! Tels sont, dit Tholuck, les arguments du rationalisme depuis 1780.

les appelle : « Productions monstrueuses d'un système qui remanie l'histoire sans frein ni règle ». Et, aussi bien, l'on peut défier n'importe qui d'expliquer naturellement le moins surprenant des miracles relatés dans les Évangiles. En effet, si l'on prend les faits miraculeux tels qu'ils sont rapportés, avec toutes les circonstances qui les ont caractérisés, car c'est ainsi qu'il faut les prendre quand on n'érige point en système le scepticisme de l'histoire, l'on peut défier n'importe qui de les expliquer naturellement. A ceux qui le tenteraient nous dirions : En physique, quand un professeur a donné l'explication d'un phénomène naturel, il vérifie l'exactitude de l'explication par une expérience, afin de prouver que les causes qu'il a alléguées sont suffisantes. Par conséquent, puisque vous expliquez naturellement les miracles de Jésus-Christ, il vous incombe l'obligation de les reproduire, afin de justifier vos explications. Donc avec quelques morceaux de pain sur votre main nourrissez des milliers de personnes, pour qu'il n'y ait plus de pauvres. D'un geste apaisez les vents et les tempêtes, pour qu'il n'arrive plus de naufrages. D'un mot guérissez les malades et ressuscitez les morts, afin que l'humanité ne gémisse plus dans la souffrance. Mais, aussi longtemps que vous ne pourrez le faire, nous rejetterons comme insuffisantes et controuvées toutes vos explications, et nous dirons avec Strauss qu'elles sont absurdes et insensées.

L'explication naturelle des miracles doit donc être rejetée. L'explication mythique de Strauss se justifiera-t-elle mieux ? Voici son système : Il y a dans les Évangiles des faits qui ne sont pas possibles naturellement, attendu qu'il est impossible de les expliquer par les forces et les moyens naturels. Ce point, nous l'avons dit, a été traité par le docteur allemand avec un talent remarquable. « Maintenant, continue Strauss, ces faits sont-ils possibles surnaturelle-

ment ? Et il répond : Non, ces faits ne sont pas possibles surnaturellement, car alors il faudrait admettre ce que l'on appelle vulgairement des miracles ; or, le miracle est impossible. » Voilà qui est décrété. *Magister dixit.*

Mais que deviennent alors les faits évangéliques que l'on ne saurait expliquer naturellement ni surnaturellement ? Strauss répond que ce sont des mythes, c'est-à-dire des récits légendaires, qui se sont produits dans les siècles primordiaux et que l'imagination populaire a grandis et poétisés à mesure que l'on s'éloignait de leur date. Que les Evangiles contiennent des mythes, dit Strauss, cela est visible, puisque d'abord ils rapportent des faits surnaturels, et que le surnaturel est le signe du mythe ; puisqu'en second lieu ils se signalent par des erreurs historiques, par beaucoup d'antilogies et d'incohérences, ce qui dénote un récit fabuleux. Schleiermacher et de Wette ont partagé le sentiment de Strauss sur le caractère légendaire des miracles relatés dans les Évangiles.

Ce système est-il plus raisonnable que le système de Semler et de Paulus ? Nous répondons qu'il est aussi dénué de fondements et aussi ridicule que le premier. Strauss, qui avait combattu ses devanciers avec tant de logique et de bon sens, tombe à son tour dans des absurdités qui font tort à son talent. Conserver la substance de la vie de Jésus et supprimer les miracles, qui en sont une partie essentielle, cela équivaut à nier, dans la vie de César ou de Charlemagne, les batailles et les victoires. Contester les miracles de Jésus et admettre sa vie, c'est rejeter d'une part le merveilleux et l'admettre de l'autre. « En effet, dit Hug, Jésus lui-même ne fut-il pas un prodige ? En vain nous cherchons dans son peuple et son éducation ce qui put, dès l'âge de trente ans, faire de lui un sage si supérieur au Socrate athénien par sa vie et sa mort, par la grandeur de ses vues et la pureté de sa doctrine. Les préjugés,

la superstition et l'esprit borné de son entourage, devaient frapper d'impuissance le plus grand génie. Et combien de temps néanmoins Jésus a-t-il travaillé à ce changement du monde, que la plus longue vie n'eût pas suffi à préparer ? Il passa (ce sont ses paroles) comme l'éclair qui luit en un clin d'œil de l'orient à l'occident ! — Comment le Christianisme s'est-il produit dans l'espace de trois ans ? Comment a-t-il pu s'établir ? Où sont les causes de cette immense révolution ?... Ce fait unique dans l'histoire sort, comme son auteur, de l'ordre naturel des choses (1). » Admettre Jésus-Christ et son œuvre, c'est donc admettre en principe deux choses surnaturelles. Cette première considération émise, discutons le système de Strauss.

Et d'abord, ce critique pose pour principe l'impossibilité du miracle, et ce principe il en fait honneur à la philosophie de Hégel. Le miracle, dit-il, serait une violation des lois de la nature et les lois de la nature sont immuables, par conséquent le miracle est impossible.

Ici il faut bien s'entendre. Le miracle n'est pas une violation des lois naturelles, mais il est un fait supérieur aux forces de la nature. Qu'une pierre pousse tout à coup des branches et que ces branches se couvrent de feuilles, de fleurs et de fruits, ce serait là un fait surnaturel pour cette pierre, quoique ce fait soit naturel à l'arbre. Maintenant qu'un arbre se meuve par lui-même et jette des cris, tout le monde verrait là un fait surnaturel, bien que ce fait soit naturel à l'animal. Qu'un animal raisonne, écrive, fût-il le plus beau singe du jardin des plantes, il y aurait là bien évidemment un fait surnaturel, fait cependant très-naturel à l'homme. Mais tout s'arrête-t-il à l'homme ? N'existe-t-il pas de force supérieure à la sienne ? Évidemment Dieu est plus puissant que l'homme, et par consé-

(1) Hug. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, Erster Theil, p. 86-90.

quent ce qui est surnaturel pour l'homme est très-naturel pour Dieu. Lui dénier ce pouvoir, c'est l'anéantir, car on ne conçoit pas Dieu, sans l'idée d'une souveraineté pouvant se manifester par la toute-puissance de son action. Mais, dit-on, les lois naturelles sont immuables. Oui, elles sont immuables quant à elles-mêmes ; c'est-à-dire que n'existant que par la volonté de Dieu elles subsisteront aussi longtemps que Dieu le voudra. Mais, si la loi est telle en elle-même, elle n'existe pas ainsi pour le législateur qui la fait. Le maître ici reste toujours le maître, sinon il faudrait dire que Dieu s'est indentifié à l'univers, c'est-à-dire admettre le panthéisme. Il n'y a donc pas de loi pour Dieu : la loi c'est sa volonté et sa volonté toujours libre. En dérogeant, quand il le veut, au cours ordinaire de la nature, il ne détruit pas la loi, il ne fait que la suspendre pour un cas, cas qu'il a prévu et déterminé en fixant la loi. Ainsi, de ce que Jésus-Christ a ressuscité Lazare, il ne s'en suit pas qu'il ressuscite tous les hommes ; la loi de la mort subsiste toujours.

On connaît le mot de Rousseau touchant ceux qui nieraient la possibilité du miracle. Il ne veut pas qu'on discute avec eux, il suffit de les envoyer aux petites-maisons.

Le principe fondamental du système de Strauss est donc non-seulement gratuit, mais encore faux et controuvé. Passons à sa seconde assertion.

D'après ce critique, les miracles évangéliques sont des mythes, car le signe du mythe c'est le merveilleux.

Un mythe étant un fait primordial, que l'imagination populaire a grossi, poétisé et embelli, demande pour se former un temps considérable. Il ne peut naître ni se développer au sein de l'écriture, car dès que l'écriture fixe les faits, la légende n'est plus possible. Ainsi, des auteurs contemporains d'Alexandre ayant écrit sa vie, ce héros ne sera jamais un mythe. Afin de pouvoir donner aux pré-

tendus mythes des Évangiles le temps de se former, Strauss est contraint de reculer leur rédaction à l'année 150 de notre ère. Quand nous lui accorderions cette date, Strauss n'en serait pas plus avancé. « Avant 150, dit Lacordaire, on annonçait Jésus-Christ mort et ressuscité dans toutes les synagogues qui couvraient, et même au-delà, la surface du monde romain ; on l'annonçait publiquement dans le palais des Césars et au prétoire de tous les proconsuls. Avant 150 Tacite et Pline le Jeune attestent qu'il en était ainsi. Ces prédications, ces témoignages, ces discussions, cette lutte, ce sang, tout cela était public, était écrit ; ce n'était pas une tradition morte, livrée aux chances du temps et de l'imagination pendant mille ans d'indifférence et de paix. On donnait au même moment sa parole et sa vie, et trois sociétés ensemble, souverainement intéressées à ce qui se passait, la société chrétienne, la société juive et la société romaine, se rencontraient sur ce champ de bataille dont vous circonscrivez vous-mêmes à un peu plus d'un siècle la limite traditionnelle. — Peu importe donc la date des Évangiles ; car l'histoire porte les Évangiles. S'ils n'ont paru que cent vingt ans après Jésus-Christ, ils vivaient avant de naître, ils vivaient dans la bouche des apôtres, dans le sang des martyrs, dans la haine du monde, dans la poitrine de millions d'hommes, qui confessaient Jésus-Christ mort et ressuscité (1) ».

Mais il n'est pas vrai que les Évangiles n'aient vu le jour que dans la seconde moitié du second siècle. En traitant de leur origine et en établissant leur authenticité, nous avons démontré, pièces en mains, qu'ils ont été écrits par deux apôtres et par deux disciples des apôtres, que les trois premiers ont paru presqu'immédiatement après l'ascension du Sauveur et le dernier, celui de saint Jean, vers la fin du premier siècle. Et puisqu'ils ont été écrits

(1) Lacordaire, *Conférences*, 2e vol., p. 619-620.

par des témoins oculaires, puisqu'ils sont des écritures publiques contenant des faits publics appartenant à l'histoire de l'humanité, puisqu'ils ont la date d'une vie contemporaine et la valeur d'un témoignage contemporain, il est mathématiquement impossible qu'ils renferment des mythes, car Strauss reconnaît et avoue lui-même que, si les Évangiles étaient authentiques, ils ne pourraient contenir des mythes. Le système mythique est donc ruiné par sa base. Mais, dit Strauss, le signe du mythe c'est le merveilleux ; là où règne le merveilleux nous avons la fable ; là où il ne se trouve pas nous avons l'histoire

Ces affirmations sont elles justifiées ? Est-il vrai d'abord que le signe de la fable soit nécessairement le merveilleux, le miraculeux ; que le merveilleux, le miraculeux, soit la frontière qui sépare le fabuleux du réel ? Nous le nions. La fable sort de l'abîme obscur de l'antiquité, c'est une tradition vague, flottante et sans suite, que cent générations ont modifiée d'après leurs idées et les caprices de leur imagination ; c'est un récit qui ne s'appuie sur aucun monument public, qui n'a été ni écrit ni contrôlé par les contemporains des faits. L'histoire, au contraire, est une relation suivie des événements, où tout se lie et s'enchaîne ; un recit qui s'appuie sur la publicité, dont les auteurs ont été contemporains des faits, et qui partant n'ont pu se tromper ni tromper les autres. Voilà quels sont les signes de la fable et quels sont ceux de l'histoire. L'on ne saurait donc ranger tel ou tel ouvrage parmi les écrits fabuleux, par l'unique raison qu'il rapporte des miracles. Car le miracle étant possible, du moment qu'un écrit sérieux, rédigé par un auteur contemporain et contrôlé par des contemporains, nous rapporte des faits miraculeux, qui ont été produits au grand jour, qui ont excité l'attention publique et ont été admis par ceux-là même qui avaient le plus d'intérêt à les nier, ce livre est

évidemment historique, et l'on ne saurait appeler fabuleux les miracles qu'il relate, sans faire profession de pyrrhonisme. Or, c'est précisément le cas de nos Évangiles, ainsi que nous l'avons vu.

Pour étayer sa thèse d'un semblant de raison, Strauss avance que, si des miracles s'étaient produits jadis, l'on en verrait encore de nos jours ; de ce qu'il ne s'en fait plus de nos jours, il faut conclure qu'il n'y en a jamais eu.

L'on avouera que l'argument n'est pas péremptoire. En toute chose il faut distinguer la période de la formation de la période de l'existence, car les conditions et la manière d'être sont autres au moment de la création d'une chose et autres quand cette chose est formée et existe. Aujourd'hui que l'univers existe, rien ne sort plus du néant ; s'ensuit-il qu'à l'origine les êtres n'aient pas été créés de rien ? Il y a des philosophes qui le prétendent, précisément parce qu'ils raisonnent comme Strauss.

Confondant la période de la création de cet univers avec celle de son existence, et ne constatant plus aujourd'hui de création *ex nihilo*, ils en concluent que jamais aucun être n'a été tiré du néant et donnent ainsi dans toutes les absurdités du panthéisme. Le christianisme, dans sa période de formation, a dû, lui aussi, présenter des phénomènes particuliers. Or, ces phénomènes particuliers furent les miracles, c'est-à-dire ces faits surnaturels qui manifestent la présence de Dieu et attestent sa volonté. Nécessaires à l'origine du christianisme pour en constater la divinité, ils cessèrent de l'être quand le christianisme eut produit à la face de l'univers ses lettres de créance et les preuves de sa céleste mission, et qu'il se fut solidement établi parmi les peuples. Voilà pourquoi, après la période apostolique, nous voyons les miracles devenir beaucoup moins fréquents. Mais, inférer de là qu'il ne

s'en est pas produit à l'origine du christianisme, c'est aussi illogique et aussi absurde que de conclure à l'impossibilité et à la non existence d'une création *ex nihilo*, parce qu'aujourd'hui nous ne remarquons plus d'être sortir du néant.

Observons, en passant, que si les forces surnaturelles ont abondé dans l'âge apostolique, elles n'ont pas complétement disparu depuis, mais se sont perpétuées dans l'Église. « Les témoignages d'Ignace, de Justin, d'Origène nous obligent d'admettre qu'elles conservèrent leur activité jusque dans le troisième siècle, observe le protestant Tholuck.... et, depuis le troisième siècle jusqu'à nos jours, le miracle n'a jamais cessé entièrement d'exister dans l'Église chrétienne. Nous n'hésitons pas à proclamer et à soutenir que le Sauveur a opéré des prodiges dans les temps modernes, comme au temps des Apôtres, lorsqu'il l'a jugé nécessaire. N'a-t-il pas promis d'être avec son Église jusqu'à la fin des siècles (1) ? « Il n'y a pas, dit Midleton, un adversaire du catholicisme, il n'y a pas un seul point de l'histoire si constamment, si clairement, si unanimement affirmé par les historiens ecclésiastiques que la succession continuelle du pouvoir des miracles, depuis le plus ancien des Pères, qui le premier en a parlé, jusqu'à la réforme. Cette succession est prolongée jusqu'à nos jours par des personnes d'un caractère également distingué sous le rapport de la probité, de la science et de la dignité dans l'Église romaine (2). »

Un autre moyen, employé par Strauss, pour dépouiller les miracles évangéliques de leur certitude historique, consiste à les rapprocher des légendes merveilleuses contenues dans les Évangiles apocryphes. Ces dernières étant fausses, les premiers doivent être faux aussi, au dire du docteur alle-

(1) Tholuck, *Glaubwurdigkeit der ev. Geschicte*, p. 420-424.
(2) Midleton, *Libres recherches sur le don des miracles*.

Tertullien parlant de ce recensement dit : « Il est constant que le recensement a été fait en Judée sous Auguste par Sentius Saturninus ; et il en appelle aux archives romaines. Saint Justin, qui vivait au commencement du second siècle, en appelle semblablement aux tables de recensement qui existaient à Rome et déclare que le recensement a eu lieu sous Cyrinus (forme grecque du nom latin Quirinus). Strauss a voulu mettre à profit cette contradiction apparente ; mais une connaissance plus approfondie de l'histoire explique la difficulté.

César, peu avant sa mort, avait ordonné un recensement général de toutes les provinces romaines. Pour achever l'œuvre commencée, il fallait un dénombrement général de toute la population. César Auguste, trois fois pendant son règne, ordonna ce dénombrement, comme nous l'apprenons de Suétone. Le premier eut lieu, en 726 (de Rome). Le Christ à cette époque n'était pas né encore. Le second fut entrepris sous le consulat de Marius Censorinus et d'Asinius Gallus, l'an 309 de l'ère d'Alexandre, donc quatre ans avant le commencement de la chronologie de Denys et par conséquent à l'époque de la naissance de Jésus-Christ. La guerre contre les Parthes allait commencer : Auguste ordonna non point un recensement des richesses du pays, puisqu'il était sous la domination du roi Hérode, mais seulement un dénombrement du peuple, peut-être pour s'assurer des troupes que les provinces alliées pourraient lui fournir en cas de guerre.

« Ce recensement, dit ici le docteur Zepp, le second pour Rome, mais le premier pour la Judée, doit donc avoir eu lieu lorsque Cyrinus, ou bien lorsque S. Saturninus était gouverneur en Syrie. Mais comment concilier ces deux choses ? Nous avons la suite des préfets de Syrie. M. Titius suivit Agrippa, C. Sentius Saturninus suivit Titius ; puis vint P. Quintilius Varus, puis Sabinus, puis L.

Volusius Saturninus, puis enfin Cyrinus ou Quirinus. Or, Volusius était certainement encore en possession de cette dignité en 757, sept ans par conséquent après la mort d'Hérode. — Mais en 748 Quirinus nous apparait en Cilicie. Il avait été envoyé en Orient comme légat de l'empereur avec les pleins pouvoirs de celui-ci ; et Muratori, dans son Thesaurus inscriptionum, I, p. 670, nous a conservé une inscription où il est fait mention du rôle joué par Cyrinus à Apamée et chez les Ituréens du Liban. »

« Les pleins pouvoirs et la surintendance de Quirinus dans le recensement de la population s'étendaient donc sur la province de Syrie. Or, à cette époque S. Saturninus était gouverneur de la Syrie, à laquelle appartenait la Judée, d'après la division de l'empire romain établie à cette époque. L'an 753, Quirinus accompagnait Caïus César depuis empereur sous le nom de Caligula, dans sa guerre contre l'Arménie et l'assistait comme ministre dirigeant. Ce fut à lui aussi qu'Auguste confia depuis ce temps le gouvernement de ces provinces, ne laissant au jeune César que le nom de gouverneur. Souvent les consulaires avaient les pleins pouvoirs civils et militaires. Cette mesure semblait d'autant plus nécessaire, dans le cas présent, que la Palestine avait son propre roi soumis à l'empereur, il est vrai, mais qui n'était point sous la juridiction du préfet de Syrie. Ainsi, avant Cyrinus, Volumnius assistait déjà Saturninus comme légat impérial, et Sabinus remplissait les mêmes fonctions auprès de Q. Varus successeur de ce dernier. Enfin, après le départ de Volusius, Quirinus prit réellement le gouvernement de Syrie. Saint Luc pouvait donc déjà l'appeler gouverneur de Syrie lorsqu'il n'exerçait encore cette magistrature que d'une manière provisoire. — Le recensement fait alors se rattachait à une prestation d'hommage de toute la Judée à Hérode et aux romains, probablement dans la perspective de la mort pro-

chaine d'Hérode qui, laissant le trône vide, allait permettre à l'empereur de réunir la Judée au domaine de l'empire. »

« Josèphe parle clairement d'un autre recensement fait treize ans plus tard par le même Quirinus, et qui ne s'appliquait qu'à la Judée et à la Samarie. Quirinus agissait en cette circonstance non plus comme gouverneur provisoire, mais comme gouverneur réel et titulaire de la Syrie. Ce recensement ne peut être celui que nous cherchons en ce moment. Saint Luc nous en fournit lui-même la preuve, Actes ch. 5. v. 37; car, si dans les Actes il fait mention de ce second recensement, pour distinguer le premier de celui-ci, il a bien soin de l'appeler dans son Évangile le premier qui se fit par Cyrinus. Plusieurs interprètes modernes traduisent ainsi cette phrase de saint Luc : « Ce dénombrement fut antérieur à celui qui se fit sous Cyrinus ; » et cette interprétation peut très-facilement se justifier au point de vue philologique, par des exemples pris dans les auteurs classiques : Kepler et de nos jours Tholuck l'ont adoptée (1). »

(1) Πρώτη serait ici pour προτέρα et alors il faudrait traduire : Ce dénombrement se fit avant que Quirinus fût procureur de Syrie. Aristophane et la Bible offrent des locutions semblables. L'on peut encore traduire : Ce premier recensement (commencé alors) fut achevé, reçut sa forme définitive sous Quirinus, procureur de Judée.

On a objecté qu'Hérode étant roi de Palestine, Auguste n'aurait pu y lever d'impôts. Mais Hérode dépendait des romains et devait payer un tribut à l'empereur (Appien, *de Bello civili*, v, 75). La levée d'un impôt dans ses états, au profit du trésor impérial, n'a donc rien d'incroyable. D'ailleurs ce n'était probablement qu'un simple enregistrement des personnes et des biens, pour servir, le cas échéant, à asseoir l'impôt. Les rois alliés devaient fournir des troupes auxiliaires, en proportion du nombre de leurs sujets. Auguste pouvait, par cette seule raison, ordonner des dénombrements dans leurs pays.

De savants jurisconsultes (Savigny) ont constaté qu'Auguste fit cadastrer les différentes parties de l'empire. Cet empereur avait dressé un *Breviarium imperii*, où il avait consigné toutes les ressources de l'état, la liste des propriétés foncières, le nombre de citoyens et d'alliés sous les armes. Cela ressort d'un commentaire de Balbus. Le monument d'Ancyre parle

« Au reste, ce dernier recensement n'était qu'une continuation du premier, qui, comme nous l'apprend l'histoire, avait rencontré de grandes difficultés et ne fut réellement achevé que plus tard, en 759, sous le gouvernement réel de Quirinus. Si celui-ci ne fut chargé du premier que par une mission extraordinaire, comme nous l'avons vu plus haut, Saturninus était donc vraiment gouverneur de Syrie à cette époque, et la tradition de l'Église, toujours pure et digne de foi, nous donne encore ici le véritable sens des Livres saints (1). »

Le troisième argument, auquel Strauss recourt pour établir que nos Évangiles renferment des mythes, ce sont les contradictions qu'il prétend y découvrir.

Ces contradictions, qu'il a groupées et grossies, sont faciles à concilier. C'est ce qu'ont fait plusieurs savants critiques. Disons tout d'abord que, s'il existait dans les Évangiles quelques discordances dont la solution laissât à désirer, nous n'en éprouverions aucun embarras. Pour mettre en complète harmonie les écrivains de l'antiquité, l'on devrait pouvoir remonter le cours des siècles, se transporter au sein d'un monde qui nous est devenu inintelligible sous bien des rapports. Les auteurs profanes les plus exacts offrent de grandes difficultés. Ainsi, Tite-Live, Polybe et Tacite relatent plusieurs événements avec des circonstances contradictoires, si bien que si nous exigions une concordance absolue, nous devrions renoncer à posséder une histoire vraie. Comme les Évangélistes s'en sont tenus aux traits généraux de la vie de Jésus-Christ, il est évident que leur relation a dû donner plus facilement naissance à des contradictions apparentes.

d'un recensement de citoyens au temps où l'édit du recensement général dut paraître, celui de 746.

(1) *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, par le docteur Zepp, traduction de M. Charles Sainte-Foi, tome 1er, pp. 45 et suiv.

Voici les principales contradictions qu'on nous oppose. D'après saint Luc, XVIII, 35, Jésus-Christ aurait guéri l'aveugle de Jéricho en entrant dans cette ville, tandis que, d'après saint Marc, X, 46, c'eût été au sortir de la ville que cette guérison aurait eu lieu. — Mais lorsqu'on lit attentivement les deux textes, l'on n'y découvre aucune contradiction. Saint Luc, décrivant un voyage du Sauveur, dit qu'il opéra ce miracle lorsque sa course l'eut amené à Jéricho. Il indique le voisinage de cette ville (ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱεριχὼ) comme le théâtre du fait, sans marquer si ce fut à l'entrée ou à la sortie de la ville. Saint Marc, déterminant le lieu, dit positivement que ce fut à la sortie (καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπο Ἱεριχὼ). Quelle contradiction y a-t-il entre ces deux textes?

Saint Matthieu, saint Luc et saint Jean font dire à Jésus-Christ, parlant à Pierre, que le coq ne chantera pas sans que lui Pierre n'ait renié trois fois son Maître. D'après saint Marc, Jésus aurait dit : « Le coq ne chantera pas deux fois que tu ne m'aies renié trois fois. » — Quel homme sérieux pourra-t-il découvrir là une contradiction? Les trois premiers Évangélistes ne disent pas si le reniement de Pierre précèdera le premier ou le second chant du coq, ils se contentent de parler du chant du coq en général, pour marquer qu'avant le lever du soleil Pierre reniera trois fois son maître. Marc, instruit par Pierre lui-même, détermine mieux le fait, en disant qu'il était question du second chant de ce réveille-matin.

On nous dit qu'à en croire saint Luc, XXIII, 46, les saintes femmes achetèrent avant le sabbat des aromates pour oindre le corps de Jésus-Christ, tandis que saint Marc, XVI, 1, les leur fait acheter après le sabbat.

Si nous répondions que quelques-unes de ces femmes purent faire leur emplète avant le sabbat et les autres le lendemain, l'on ne pourrait évidemment pas trouver notre

réponse étrange et elle suffirait à elle seule pour expliquer la difficulté. Toutefois, nous dirons que saint Marc n'est pas d'un avis différent de saint Luc. En effet, il fait comme Luc partir les saintes femmes de très-grand matin, le lendemain du sabbat, pour venir oindre le corps du Sauveur. Il donne ainsi à penser qu'elles s'étaient procuré d'avance des aromates. « Le sabbat étant passé, dit-il, Marie-Madeleine, et Marie mère de Jacques, et Salomé avaient acheté des parfums, afin de venir oindre son corps. » L'aoriste ἠγόρασαν est mis ici pour le plusque-parfait (avaient acheté) et indique visiblement que l'action était faite, lorsque le sabbat fut passé. Et par conséquent saint Marc est d'accord avec saint Luc.

On nous objecte le désaccord des Évangélistes dans la fixation de l'heure où Marie-Madeleine et les saintes femmes arrivèrent au tombeau de Jésus.

Ce désaccord est purement imaginaire. Les quatre sont unanimes à déclarer que les saintes femmes se mirent en route de très-bonne heure, *valde mane*, *valde diluculo*. Si saint Jean dit qu'elles vinrent lorsqu'il faisait encore obscur, tandis que saint Marc observe qu'elles arrivèrent fort tôt, le soleil étant déjà levé, c'est que le premier parle de l'heure du départ de ces femmes, et l'autre de l'heure de leur arrivée au sépulcre. Parties par l'obscurité elles se trouvèrent au tombeau de très-grand matin, le soleil toutefois s'étant déjà montré.

Autre difficulté : saint Matthieu, XXVIII, 5, et saint Marc, XVI, 5, ne font mention que d'un ange apparaissant et parlant aux saintes femmes, tandis que saint Luc, XXVI, 4-5, nous en montre deux.

Nous ferons observer que, si les deux premiers Évangélistes ne parlent que d'un ange, ils n'excluent pas du tout le second. L'important ici était de constater une apparition surnaturelle et un message céleste. Or ces deux choses

sont aussi bien établies par la présence d'un seul ange qu'elles le sont par la présence de deux. C'est ce qui fait que saint Matthieu et saint Marc n'ont fait mention que d'un esprit céleste. Il leur a paru suffisant de parler de l'ange qui s'était montré le premier à la droite du sépulcre.

On nous dit encore : Matthieu et Marc veulent que les deux larrons, crucifiés aux côtés de Jésus-Christ, l'aient couvert d'injures, tandis que, d'après Luc, un seul larron l'aurait insulté.

Mais les deux textes peuvent se concilier. Les deux larrons avaient commencé par outrager le Sauveur. Touché par la grâce, l'un deux se repentit et finit par réprimander son compagnon, celui-là même dont parle saint Luc.

Enfin, on oppose saint Marc à saint Jean pour l'heure où Jésus fut crucifié. D'après saint Marc, xv, 25, Jésus aurait été crucifié à la troisième heure (vers neuf heures du matin). Suivant saint Jean, Pilate aurait encore été sur son tribunal à la sixième heure

On peut répondre que saint Jean s'est servi du calcul romain où les heures se comptent depuis minuit, tandis que saint Marc a suivi la méthode juive ou babylonienne, suivant laquelle le jour commençait au matin. Deux savants Townson et Rettig ont fait voir que tous les passages de l'Évangile, où l'on trouve l'indication de l'heure, s'expliquent parfaitement suivant cette hypothèse. Hug a démontré que le calcul romain était d'un usage fréquent, à cette époque, surtout dans le langage judiciaire. Josèphe se sert tantôt du calcul romain, tantôt du babylonien. Saint Jean, écrivant dans l'Asie Mineure, a pu employer le calcul romain qui était connu dans ce pays, ainsi que nous le voyons par les actes du martyre de saint Polycarpe (c. xvi). De la sorte les choses s'expliquent. A six heures Pilate siége. Vers neuf heures Jésus est conduit au Calvaire où on le crucifie, à midi la terre se couvre de ténèbres, à trois heures il rend le dernier soupir.

On le voit, il n'existe aucune antilogie dans le récit évangélique. S'y trouve-t-il des incohérences, comme le veut encore Strauss, et est-il vrai qu'il n'y a aucune harmonie entre les quatre Évangiles ?

Faut-il répéter ici qu'aucun évangéliste n'a eu la prétention de rapporter tous les traits de la vie Jésus-Christ ? Cela étant, il doit exister dans chacun des solutions de continuité. Par conséquent, lorsque l'un d'eux passe d'un événement à un autre, même en se servant de la liaison oratoire, *alors*, *après cela*, *aussitôt*, il ne faut pas en conclure que le second événement ait suivi immédiatement le premier. En tenant compte de cette observation et en se basant tout d'abord sur saint Jean, qui a tracé le cadre le plus chronologique, puis sur saint Luc, qui après lui présente le plus grand nombre de faits dans une suite rigoureuse, puis enfin sur saint Matthieu et sur saint Marc, l'on peut tracer un tableau parfaitement harmonieux de la vie du Sauveur. Le savant Toinard (1), Hug (2) et d'autres exégètes l'ont fait.

On a surtout prétendu qu'on ne pouvait faire concorder l'adoration des Mages, la fuite en Égypte et le massacre des Innocents. Or, rien de plus faux que cette assertion.

Il est admis que la Présentation au temple et la Purification eurent lieu quarante jours après la naissance du Sauveur. Maintenant les Mages vinrent-ils avant ou après ce temps? Suivant saint Matthieu la sainte famille prit le chemin de l'Égypte, lorsque les Mages s'en furent retournés. Et saint Luc nous apprend que Joseph et Marie revinrent à Nazareth après la Purification. Cela est-il inconciliable ? Nullement. Qu'on se rappelle ce que nous disions tout à l'heure. Entre chaque événement rapporté par nos deux Évangélistes, il a pu s'en passer d'autres qui ne

(1) Toinard, *Harmonie des Evangiles*. Paris, 1707, gr. n-folio.
(2) Hug. *Einleitung*.

sont pas relatés. Ainsi, dans le cas présent, l'on peut croire que Jos
et Marie portèrent l'enfant au temple, aussitôt après le départ
Mages. Les merveilles qui s'y passèrent purent réveiller les jalous
d Hérode, aussi furent-elles immédiatement suivies de la retraite
Égypte. Saint Luc, qui rapporte le fait de la Purification, passe s
silence la fuite en Égypte et en vient aussitôt, dans son récit, au

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE

	Tischri. Sept.-Oct.	*Marcheschwan.* Novembre.	*Casleu.* Décembre.	*Tebet.* Janvier.	*Schebath.* Février.	*Adar.* Mars.
1re Année.	Saint Jean prêche la pénitence.		Baptême de Jésus-Christ. Son jeûne de 40 jours. Première élection des apôtres.			Noces d Cana.
2e Année.	Jésus-Christ retourne en Galilée. Au mois de Casleu il est à Samarie (Jean, IV). Saint Jean-Baptiste est emprisonné (Marc, I, 14).		Il est à Cana (Jean, IV, 46). Seconde vocation de saint Pierre (Marc, I, 4).		Il est à Jérusalem p une fête : celle du Pu ou des Sorts? (Jean, V Il envoie prêcher apôtres par groupe d Peut-être pendant son sence ?	
3e Année.	Jésus-Christ se rend incognito à la fête des Tabernacles (Jean, VII, 1). Envoi des 72 disciples dans le pays de Samarie (Luc, IX, 51).		1) Jésus est dans les parages de Béthanie (Luc, XIII, 22; Jean, XI, 1). Les disciples lui apprennent le résultat de leur mission. 2) Il est à Jérusalem pour la fête de l'Encenies ou dédicace du Temple. 3) Il voyage à travers la Samarie pour retourner en Galilée.		1) Court séjour de sus à Capharnaüm. 2) Son voyage dans contrées orientales de le Jourdain à Jérusal 3) Courte apparitio Béthanie. Lazare. 4) Retraite de Jésu Ephrem.	

de la sainte famille à Nazareth. Il n'y a là, on l'avouera, aucun
ut de concordance.

aneberg a, dans son *Histoire de la Révélation* fait un tableau synop-
e de la vie publique de Jésus Christ. Ce tableau a été tracé sur les
nées de nos quatre Évangiles dont il fait ressortir l'harmonie (1).
s le mettons sous les yeux de nos lecteurs.

PUBLIQUE DE JÉSUS-CHRIST.

Nisan. Avril.	*Ijar.* Mai.	*Sivan.* Juin.	*Thammus.* Juillet.	*Ab.* Août.	*Elul.* Septembre.
Pâque. Jésus sse les eurs du emple.	Nicodème.	Jésus-Christ enseigne et fait des miracles en Judée.			
apôtres ndent pte de mission. ,VI,30.) Pâque orée en lilée. 000 mmes is mira- isement e désert.	Voyage vers Tyr. 4,000 hommes nourris miraculeusement.	Saint Jean-Baptiste est décapité (Marc, VI, 19.) Confession de S. Pierre. L'Église est bâtie sur lui.		Jésus transfiguré sur le Thabor.	
àque à salem. endeurs sés du mple. Cène. nement. rection.	Jésus-Christ en Galilée. Saint Pierre établi pasteur universel. Ascension.				

aneberg, *Geschichte der biblischen Offenbarung*, pp. 559-578.

sont pas relatés. Ainsi, dans le cas présent, l'on peut croire que Josep et Marie portèrent l'enfant au temple, aussitôt après le départ de Mages. Les merveilles qui s'y passèrent purent réveiller les jalousie d Hérode, aussi furent-elles immédiatement suivies de la retraite e Égypte. Saint Luc, qui rapporte le fait de la Purification, passe sou silence la fuite en Égypte et en vient aussitôt, dans son récit, au re

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE L

	Tischri. Sept.-Oct.	*Marcheschwan.* Novembre.	*Casleu.* Décembre.	*Tebet.* Janvier.	*Schebath.* Février.	*Adar.* Mars.
1re Année.	Saint Jean prêche la pénitence.		Baptême de Jésus-Christ. Son jeûne de 40 jours. Première élection des apôtres.			Noces de Cana.
2e Année.	Jésus-Christ retourne en Galilée. Au mois de Casleu il est à Samarie (Jean, IV). Saint Jean-Baptiste est emprisonné (Marc, I, 14).		Il est à Cana (Jean, IV, 46). Seconde vocation de saint Pierre (Marc, I, 4).		Il est à Jérusalem pou une fête : celle du Puri ou des Sorts? (Jean, V, 1 Il envoie prêcher le apôtres par groupe de 2 Peut-être pendant son ab sence ?	
3e Année.	Jésus-Christ se rend incognito à la fête des Tabernacles (Jean, VII, 1). Envoi des 72 disciples dans le pays de Samarie (Luc, IX, 51).		1) Jésus est dans les parages de Béthanie (Luc, XIII, 22; Jean, XI, 1). Les disciples lui apprennent le résultat de leur mission. 2) Il est à Jérusalem pour la fête de l'Encenies ou dédicace du Temple. 3) Il voyage à travers la Samarie pour retourner en Galilée.		1) Court séjour de Jé sus à Capharnaüm. 2) Son voyage dans le contrées orientales depu le Jourdain à Jérusalem 3) Courte apparition Béthanie. Lazare. 4) Retraite de Jésus Ephrem.	

ur de la sainte famille à Nazareth. Il n'y a là, on l'avouera, aucun éfaut de concordance.

Haneberg a, dans son *Histoire de la Révelation* fait un tableau synopque de la vie publique de Jésus-Christ. Ce tableau a été tracé sur les onnées de nos quatre Évangiles dont il fait ressortir l'harmonie (1). ous le mettons sous les yeux de nos lecteurs.

E PUBLIQUE DE JÉSUS-CHRIST.

Nisan. Avril.	*Ijar.* Mai.	*Sivan.* Juin.	*Thammus.* Juillet.	*Ab.* Août.	*Elul.* Septembre.
1re Pâque. 1) Jésus chasse les endeurs du Temple.	Nicodème.	Jésus-Christ enseigne et fait des miracles en Judée.			
.es apôtres rendent compte de ur mission. arc, VI, 30.) 2e Pâque élébrée en Galilée. 5,000 hommes urris miraleusement ns le désert.	Voyage vers Tyr. 4,000 hommes nourris miraculeusement.	Saint Jean-Baptiste est décapité (Marc, VI, 19.) Confession de S. Pierre. L'Eglise est bâtie sur lui.		Jésus transfiguré sur le Thabor.	
Pâque à érusalem. Vendeurs hassés du Temple. inte Cène. icifiement. surrection.	Jésus-Christ en Galilée. Saint Pierre établi pasteur universel. Ascension.				

1) Haneberg, *Geschichte der biblischen Offenbarung*, pp. 559-578.

Nous venons de voir ce que Strauss oppose de plus sérieux à nos Évangiles. C'est sur ces pointes d'aiguilles qu'il échafaude son système. Quiconque attaquerait les auteurs profanes, en s'appuyant sur de semblables vétilles, se couvrirait de ridicule aux yeux de tout critique sérieux. Aussi bien, quand il y va de ces auteurs, n'éprouve-t-on nul souci de relever de pareilles divergences. Si Strauss n'avait pas eu de parti pris relativement aux divines Écritures, il aurait certainement rougi de l'inanité de ses attaques. Chaque verset des Évangiles a été analysé par lui avec le soin le plus minutieux, et voilà tout ce qu'il a pu alléguer contre la vérité de ces monuments! En vérité, il faut être à bout de ressources, pour recourir à de si misérables moyens.

Ainsi, Strauss n'a rien pu nous objecter sur tous les points vraiment décisifs ; il n'a fait que s'arrêter à des détails secondaires et insignifiants, au sujet même desquels les savants lui ont fait toutes les réponses désirables. En face de toutes ses objections, « il ne faut que quelques minutes, dit un grand orateur, pour dissiper le charme d'une vaine science, et sourire au dedans de soi-même de l'impuissance à la quelle Dieu a condamné l'erreur (1). »

L'abbé VILMAIM.

(1) Lacordaire, 43e conférence, p. 624.

DU POUVOIR SOUVERAIN DANS L'ÉGLISE.

—

Sixième article.

—

LE GALLICANISME CONTEMPORAIN.

I.

I. Dans les articles précédents, nous avons étudié la nature intime et indiqué les attributs fondamentaux du pouvoir souverain dans l'Église ; et en parlant des décisions *ex cathedra*, nous signalions une forme moderne du gallicanisme qui aspirait à se faire jour. Cette forme récente, qui du reste ne diffère de l'ancienne que par une plus grande confusion de termes et d'idées, venait de risquer timidement une apparition publique dans une revue, d'ailleurs recommandable ; toutefois on ne pouvait alors voir dans ce travail qu'une simple méprise théologique, et une étude trop superficielle de la question.

Mais, depuis cette époque, certains écrits plus retentissants ont appelé l'attention du public sur ces matières, non assurément pour éclairer les esprits, mais pour leur faire prendre le change et les égarer ; efforts d'ailleurs stériles, car il est impossible aujourd'hui de remettre le gallicanisme quelque peu en crédit dans le clergé français.

Du reste, ces publications n'ont pas ajouté une seule raison aux arguments accumulés par les théologiens ou

canonistes gallicans du XVIIe et du XVIIIe siècles; et il faut bien avouer que le seul Tournély reste encore plus précis, plus ferme et plus spécieux que Mgr Maret et ses acolytes. C'est pourquoi les principes posés et les raisons alléguées dans les articles précédents suffisent déja, ce me semble, pour signaler tous les vices fondamentaux du gallicanisme contemporain ; au surplus, les lecteurs de la *Revue* sont trop versés dans les matières théologiques pour ignorer que la réfutation complète de tous les arguments invoqués par Mgr Maret est chose faite depuis longtemps.

Dans l'ouvrage de Mgr l'évêque de Sura, comme dans tous les autres écrits de ce genre, l'infaillibilité pontificale est attaquée par deux sortes de raisons : par des arguments *directs* tirés soit de faits mal compris et de l'histoire falsifiée, soit de textes tronqués ou mal entendus ; et sous ce rapport il est impossible de trouver une raison qui n'ait été vingt fois réfutée ; aussi serait-il fastidieux pour des théologiens d'entendre reproduire encore ces réfutations qu'on peut lire presque partout aujourd'hui. Nous laissons donc à d'autres le soin de rappeler, de divulguer de nouveau et même de compléter ces réfutations : la chose du reste a été faite suffisamment.

Une autre série d'arguments consiste à exploiter contre l'infaillibilité du Pape les prérogatives de l'épiscopat et les promesses faites par Notre-Seigneur au collége apostolique. Or, tout ce qu'il peut y avoir de spécieux dans ces raisons résulte d'une confusion radicale touchant l'état même de la question. Aussi me bornerai-je à examiner simplement si les gallicans contemporains ont bien compris cette question qui les occupe si fort ; n'auraient-ils point au contraire commencé par tout confondre, tout embrouiller, afin de pouvoir tirer quelque parti de leurs vieilles armes, qui en réalité ne peuvent

plus figurer que dans un musée d'archéologie. Or, si ces nouveaux adversaires de la « doctrine romaine » n'ont pas même compris nettement ce qu'ils attaquent, s'ils ne sont nullement au courant de la doctrine, du moins dans sa formule nette et précise, s'ils ignorent en réalité les travaux des contemporains, et même des anciens théologiens, quelle pourra être la valeur de tous leurs arguments sans exception ? Et si une fois il est constant qu'ils combattent surtout les fantômes de leur imagination, et qu'ils n'établissent que des thèses vagues, indéterminées, susceptibles de sens divers, et même contradictoires, quelle valeur pourront conserver tous leurs arguments positifs ou négatifs ?

Or, que l'on envisage soit l'ouvrage de Mgr Maret, soit l'article publié récemment dans le *Correspondant*, soit même les travaux de tous les gallicans d'outre-Rhin, sans excepter une certaine réfutation de Mgr Maret, on est forcé de constater qu'il y a presque toujours *ignoratio elenchi*.

II. Mais avant de se permettre la moindre excursion dans le domaine de cette polémique du jour, une double objection se présente d'elle-même, et doit être résolue. La première difficulté à écarter est celle-ci : Ne vaudrait-il pas mieux garder, jusqu'à la célébration du Concile, un silence absolu sur toutes ces questions théologiques ? Ce silence est surtout réclamé, avec un respect plus ou moins réel, par ceux qui voulaient sourdement l'exploiter au profit de leurs théories.

Assurément si d'un côté il s'agissait de ces doctrines que le Concile évoquera certainement à son tribunal, et si d'autre part l'erreur voulait bien faire silence et suspendre ses efforts pour égarer l'opinion, l'abstention absolue serait le procédé à la fois le plus sage et le plus respectueux. Mais si des doctrines plus ou moins suspectes se produisent, si des théories très-ambiguës, pour

ne rien dire de plus, se multiplient et s'affirment avec plus de bruit et d'audace, faut-il les laisser librement circuler? Et d'ailleurs, qui peut savoir aujourd'hui, d'une manière précise et certaine, quelles sont les vérités que le Concile définira? Aussi est-il assez curieux de voir ces avocats intéressés du silence, exploiter contre ceux qu'ils nomment ultramontains, la loi du secret imposé aux théologiens consulteurs du Concile.

Il est donc, ce me semble, très-licite de faire des réserves, et de signaler au public les écrits qui peuvent égarer l'opinion.

L'autre objection vient de ce que, parmi les publications en faveur du gallicanisme, se trouve un écrit qui émane d'un évêque, et même serait présenté comme un *acte épiscopal* et *un vote conciliaire*. Mais cette difficulté n'est pas plus sérieuse que la précédente. D'abord il est manifeste que le livre de Mgr Maret n'est nullement un acte épiscopal. On entend par acte épiscopal un acte d'autorité, qui par conséquent doit procéder ou du pouvoir d'ordre ou du pouvoir de juridiction; or, il est inutile de rappeler qu'un écrit ne procède point du pouvoir d'ordre: ceci n'a pas besoin d'explication; mais il n'est pas moins évident que cet écrit n'est pas un acte juridictionnel; Mgr Maret n'ayant aucune juridiction sur qui que ce soit, ne saurait faire un « mandement ».

L'ouvrage en question reste donc l'écrit d'un simple publiciste, et une œuvre exposée à tous les mécomptes et à toutes les avanies qu'elle peut subir et éprouver sur la place publique. Et ce n'est pas en le présentant comme un acte conciliaire qu'on le soustraira davantage à l'examen: d'abord il n'y a pas de suffrage conciliaire hors du Concile; or, cette sainte assemblée n'est point encore réunie; d'autre part, il n'appartient pas à un évêque particulier, mais au seul Pontife romain de déterminer le

sujet des délibérations conciliaires. Ainsi donc Mgr Maret n'est point soustrait au sort ordinaire, souvent assez fâcheux, des publicistes, de tomber plus ou moins sous la juridiction de leurs lecteurs.

II.

Sans vouloir ici prendre part au débat, je me contenterai d'appeler l'attention sur une question fondamentale, qui, selon moi, attaque par la base tout cet échafaudage gallican si mal étayé. Voici donc l'assertion très-simple qu'on peut opposer au gallicanisme contemporain. Ni Mgr Maret, ni ses auxiliaires de toutes les nuances n'ont compris et formulé avec assez de précision l'état de la question.

La saine théologie, en effet, ne fait pas, ce me semble, difficulté d'admettre et de proclamer un double organe ou un *double sujet de l'infaillibilité :* l'un consistant dans une personne physique, le Pontife romain, l'autre dans une personne morale, l'épiscopat dans son intégrité, c'est-à-dire ayant le Pape à sa tête. Le Pape seul, en vertu des promesses faites exclusivement à saint Pierre, est infaillible chaque fois qu'il prononce *ex cathedra*, c'est-à-dire qu'il propose à toute l'Église, sous peine d'anathème, une règle de croyance. Et une telle décision est règle infaillible de la foi à partir *du jour même où elle est portée*, et par conséquent avant toute confirmation expresse ou tacite des évêques ; elle est garantie par la seule autorité qui la porte, et non par une autorité qui viendrait s'y adjoindre subséquemment pour la corroborer.

Il est manifeste que si cette décision n'est réputée infaillible qu'autant qu'elle sera revêtue de la confirmation des évêques, il n'y a plus qu'un seul sujet de l'infaillibilité, le corps épiscopal ; le Pape devient lui-

même la chose réglée, et les évêques deviennent la règle; le Pape n'est plus « la colonne qui soutient l'épiscopat », selon le langage de la tradition, ni celui qui confirme ses frères : *Confirma fratres tuos*, mais la chose soutenue par la colonne immobile de l'épiscopat. Et que l'assentiment exigé par les gallicans soit *formel* ou *tacite*, peu importe! Toujours est-il qu'un décret dans cette hypothèse n'obtiendrait toute sa force et ne deviendrait irrévocable et règle certaine et infaillible de la foi qu'après avoir été ratifié au moins par le silence approbatif des évêques (consentement tacite). Quand donc un publiciste vient, au nom des ultramontains, faire des concessions sur ce terrain (1), il me semble que son mandat n'est pas parfaitement en règle; aussi verrais-je avec plaisir confirmer ces concessions si libérales aux gallicans par les éminents professeurs du Collége romain ou par les savants rédacteurs de la *Civilta cattolica*. En attendant cette confirmation, je persévère dans la croyance que le Pape seul, envisagé comme cette personne physique, qui est investie du gouvernement de l'Église universelle, a des promesses d'infaillibilité, et que ces promesses n'impliquent nullement le concours obligatoire et la coopération collective de l'épiscopat. Et nier cette vérité c'est évidemment prétendre 1° qu'une sentence *ex cathedra* avant l'adhésion au moins tacite de l'épiscopat ou la ratification par le silence (*qui tacet, consentire videtur*) est réformable et peut être erronée; 2° qu'elle reçoit sa garantie d'infaillibilité ou son autorité, non du Pape, mais de l'épiscopat. Ainsi il est manifeste que tous ceux qui réclament cet assentiment tacite sont gallicans, avec ou sans conscience de leur couleur théologique.

D'autre part, la saine théologie reconnaît aussi un autre organe au sujet de l'infaillibilité, le Concile œcuménique,

(1) *Études historiques*, etc., octobre 1869, p. 621.

c'est-à-dire le corps épiscopal en union avec son Chef. Et c'est ici seulement que l'union est nécessaire, de la part de l'episcopat, ou du moins de la part des évêques, réunis en concile, quelque nombreux qu'ils soient. Voici sur ce point l'enseignement clair et précis de Suarez (1). Après avoir montré qu'un Concile en opposition avec le Pape ne saurait être une règle de la foi, il va jusqu'à examiner l'hypothèse d'un Concile présidé par les légats et par suite en union *probable* avec le Pontife romain : « Est grave dubium, dit-il, an tale concilium possit errare, et consequenter an definitio... faciat fidem ante confirmationem Pontificis.... Parisienses et alii qui credunt tale Concilium esse supra Pontificem, consequenter affirmant ejus definitionem esse infallibilem.... Contrarium vero docent Cajetanus, Turrecremata.... Bellarminus, etc... Sed verissimum est Papam esse supra tale Concilium : quia *infallibilitas nec invenitur directe promissa tali Concilio*... Ego autem censeo illud Concilium *non esse regulam fidei*..... Tamen *probabilissimum* censeo non permissurum Deum ut tale Concilium legitime procedendo erret, utique faciendo quod in se est, non tam *propter ipsum quam propter Pontificem*.... »

Et d'autres théologiens vont jusqu'à affirmer que l'infaillibité du Concile est rigoureusement dérivée de celle du Pape, et qu'ainsi un Concile n'est règle infaillible de la foi qu'en vertu du lien même d'union qui l'attache au successeur de saint Pierre : « Infallibilis ista assistentia Spiritus sancti non est aliunde repetenda *quam à promissione divo Petro facta*. Unde *propter connexionem*, quam supponimus dari *inter episcopos et R. P. in concilio generali*, episcopi illic congregati nullo modo errare possunt (2). »

Voila, ce me semble, tout ce que prétendent les adver-

(1) *De Fide*, t. I, d. v, s. VIII, n. 10.
(2) R. P. Schrader, *de Unitate romana*, p. 322.

saires de Mgr Maret ; or, si l'on rapproche de cette exposition celles que nous fournissent les nouveaux champions du gallicanisme, il sera facile de reconnaître que tout est confusion, équivoque, incohérence dans leur controverse, et que la plupart du temps ils s'agitent dans le vide. Voici la forme générale de tous les arguments indirects de Mgr Maret : L'épiscopat, ou les évêques unis au Pape, ont, comme le prouvent les saintes Écritures, la tradition et l'histoire, l'exercice de la juridiction universelle et suprême dans l'Église et du magistère infaillible ; donc le Pape seul, et en dehors de toute coopération positive de l'épiscopat, n'est point infaillible, etc. Il est manifeste que ces innombrables arguments, qui reviennent sans cesse, supposent une majeure qui n'est prouvée nulle part et qu'il faudrait établir : Il n'y a qu'un seul organe du magistère infaillible. Or, on ne trouve aucun vestige d'une semblable démonstration, et les nouveaux gallicans semblent tous croire que ce point est admis et hors de toute controverse. C'est ainsi qu'ils font en réalité de l'Église une pure olygarchie.

Que Mgr Maret ait donc méconnu la constitution intime du pouvoir souverain dans l'Église, et qu'il ait toujours affirmé *a priori* et *sans preuves* « que la souveraineté spirituelle est composée de deux éléments essentiels : la papauté et l'épiscopat (1), que l'infaillibité, qui forme le plus haut attribut de la souveraineté spirituelle, est *nécessairement aussi composée* des éléments essentiels de la souveraineté », voilà ce qu'on peut constater à chaque page. Il n'est pas moins évident qu'il fausse et altère constamment la doctrine qu'il veut combattre : selon lui en effet les théologiens « ultramontains » affirment que « le privilége de l'infaillibilité dogmatique est un privilége entièrement et *exclusivement* personnel au Pon-

(1) Préface, p. xx ; cf. p. 532, 541, etc.

tife » (1), en ce sens que ces théologiens méconnaîtraient les promesses faites à l'épiscopat, et dénieraient, à celui-ci, pris dans son intégrité, ou en union avec le Pape, le même privilége de l'infaillibilité; or, quand ont-ils refusé d'admettre un double sujet de l'infaillibilité, et une double autorité au nom de laquelle tous doivent s'incliner comme devant la règle de foi?

Avant donc qu'on ait tenu compte de toutes ces distinctions nécessaires, il n'y a pas lieu à passer à l'examen des arguments particuliers, sinon de ceux qui iraient directement et immédiatement contre l'infaillibilité personnelle du Pape Or, comme nous l'avons dit, la réfutation complète et inébranlable est un fait acquis depuis longtemps; et pour résoudre toutes les difficultés historiques divulguées de nouveau par Mgr Maret, il suffit de deux règles d'interprétation:

1° On admet l'infaillibilité du Pape quand il impose *à l'Église universelle une règle absolue* de croyance; on n'entend donc point parler de rescrits ou d'actes relatifs à des individus ou à des abus particuliers;

2° On n'affirme point l'impeccabilité subjective du Pape, même par rapport aux préceptes qui règlent notre foi, c'est-à-dire, *in materia fidei*. Et tout le monde sait qu'il n'y a aucune relation intrinsèque entre l'impeccabilité et l'infaillibilité doctrinale.

III.

Après avoir essayé ainsi de rétablir le véritable état de la controverse et indiqué rapidement la source principale de toutes les confusions et de toutes les méprises, j'arrive à une question spéciale, assez subtile, et qui peut aussi servir de règle d'interprétation des textes apportés par

(1) Préface, p. XVII; cf., t. I, p. 130, 131, 516, 520, etc.

les adversaires. Et si je ne me trompe, c'est ce point qui a fait prendre le change sur un grand nombre de témoignages, non-seulement à Mgr Maret, mais encore à beaucoup d'autres, qui reviennent sans cesse sur cet assentiment au moins tacite de tout l'épiscopat, assentiment qu'ils tiennent pour une condition *sine qua non* de l'infaillibilité pontificale ; c'est aussi pour cela apparemment qu'ils insistent si fort, sur cette prétendue *nécessité morale* de réunir des conciles œcuméniques.

Voici donc la question sur laquelle je veux appeler l'attention des lecteurs de la *Revue* : Quand l'épiscopat est à l'état de dispersion et que le Pontife romain prononce *ex cathedra* sur un point de notre croyance, quelle est la nature de l'adhésion des évêques à cette sentence ? Qu'il y ait assentiment nécessaire de la part des évêques, la chose est incontestable ; il y a d'abord assentiment obligatoire, puisqu'enfin la négation ou la résistance extérieure de la part des évêques, pris distributivement, impliquerait jusqu'à leur séparation de l'Église et de son chef ; d'autre part, la résistance intérieure les rendrait certainement coupables devant Dieu. Et ainsi il y a toujours et il doit y avoir un assentiment, non de *confirmation*, mais de *soumission*. Ainsi, à ce point de vue, déjà le Pape, prononçant *ex cathedra*, est toujours en union d'esprit et de sentiment avec l'épiscopat orthodoxe, ou plutôt l'épiscopat est toujours en union parfaite et nécessaire avec son chef. Et voilà un premier aspect de la question qui assurément n'est pas le plus agréable aux yeux des gallicans. Aussi Mgr Maret prétend-il, — du moins parfois, car il n'est pas toujours d'accord avec lui-même sur ce point, — que les évêques ont le droit « de n'adhérer aux décisions du Saint-Père qu'après examen et avec connaissance de cause » (1), qu'ils peuvent et doivent juger

(1) Tom. I, p. 500.

« bien qu'avec respect » la doctrine définie par le Pape (1). Voilà donc ici, non plus l'épiscopat en corps ou réuni, mais chaque évêque en particulier, constitué juge des sentences *ex cathedra* du chef de l'Église.

Mais passons à un autre aspect de la question, qui est précisément celui qui explique les difficultés signalées. En partant des promesses faites immédiatement à l'épiscopat, en considérant les évêques comme les témoins de la tradition et les juges de la foi, et même en concédant, par hypothèse, que la majorité des évêques ne peut pas simultanément embrasser l'erreur, quelle sera la nature de l'assentiment donné aux sentences papales ? *Par la nature même* des choses, l'épiscopat, s'il est lui-même et en vertu de l'assistance spéciale de l'Esprit-Saint, indéfectible dans la foi, sera toujours à l'unisson avec le Pape prononçant *ex cathedra*, et par suite le Pape avec l'épiscopat. Cette harmonie viendrait donc de ce que l'épiscopat est aussi dépositaire du trésor de la révélation divine, et qu'il ne saurait ne point adhérer constamment à toutes les vérités renfermées dans ce dépôt sacré : ainsi l'épiscopat, s'il est indéfectible, croit toujours implicitement ou explicitement toutes les vérités révélées par Dieu, et chacune de ces vérités.

Or, le Pape à son tour est dépositaire du même trésor, pris dans son intégrité ; et lorsqu'il prononce *ex cathedra* il affirme, sous la direction infaillible de l'Esprit-Saint, que telle vérité particulière est renfermée dans le dépôt de la révélation divine. Ainsi, l'union constante de l'épiscopat avec le Pape vient de l'assistance même de l'Esprit-Saint, qui d'un côté dirige et garantit la déclaration pontificale, et d'autre part maintient l'intégrité de la foi dans l'épiscopat. D'où, par le seul fait que le Pape prononce *ex cathedra*, l'épiscopat, s'il conserve la foi

(1) Tom. I, p. 520.

dans son intégrité, croit au moins implicitement d'abord tout ce que le Pape affirme, au moment même où il l'affirme; et il le croit explicitement aussitôt qu'il en a connaissance par voie de promulgation et de divulgation. De cette sorte les évêques, comme témoins de la foi, attestent toujours d'une certaine manière avec le Pape qui décrète. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre certains textes de Muzzarelli, apportés par quelques-uns pour établir la nécessité du consentement tacite.

Il est manifeste que l'assentiment des évêques n'est point un acte de confirmation, puisque cet acte serait un certificat de rectitude doctrinale donné à l'Esprit-Saint lui-même, qui a dirigé et qui garantit l'acte souverain du Pape ; ce n'est point l'adhésion d'un juge qui prononce d'autorité et qui ratifie de son sceau, mais celle d'un croyant sincère et soumis qui, à côté du pouvoir visible qui parle, reconnaît le directeur invisible qui commande la soumission. Il n'y a donc pas même, pour le dire encore une fois, l'assentiment formel ou tacite de nos adversaires, qui est un assentiment confirmatif et *d'autorité*, mais un simple assentiment de soumission. Et, pour résumer en deux mots : l'épiscopat, par le fait de son assentiment perpétuel et constant à toutes les vérités révélées, témoigne et affirme *implicitement* avec le Pape qui prononce, au moment même où il prononce ; et quand chacun des évêques a connaissance du dogme imposé à la croyance de tous, il n'a plus à donner qu'un *assentiment explicite de soumission.*

Il résulte de ces réflexions que les gallicans — habiles — admettront volontiers cette proposition : le Pape est infaillible; et les sots peuvent se montrer satisfaits de cette déclaration. Mais en réalité ils ne reconnaissent l'infaillibilité du Pape qu'autant qu'il sera l'organe de l'épiscopat, et qu'il ne décidera rien que de concert avec les

évêques. Ainsi ils confesseront encore sans difficulté qu'ils tiennent pour infaillibles toutes les décisions *ex cathedra*, — mais en tant qu'elles auront été consenties et acceptées par le corps épiscopal.

Qu'il me soit permis, en terminant ce travail, de former des vœux pour que cette vérité, qu'on voudrait rejeter dans l'ombre, reçoive du Concile une éclatante confirmation. Il est licite assurément de désirer que les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ soient manifestées et glorifiées, soient connues et révérées de tous, soient proclamées solennellement à la face du monde, et surtout de ceux qui voudraient les nier, les dissimuler ou les altérer. Et ce vœu qui est conforme aux lois de la vraie piété, ne peut être opposé à celles de la prudence et de la discrétion. Ainsi, malgré les raisons qu'on accumule contre l'opportunité d'une décision dogmatique de cette grande vérité, je continuerai à conjurer le Seigneur de vouloir bien manifester d'une manière éclatante les prérogatives dont il a investi son lieutenant sur la terre.

Du reste, ces raisons qu'on objecte, pour le dire en deux mots, découlent 1° d'un point de vue un peu rationaliste, qui inclinerait trop à ne voir dans les dogmes que des vérités de convention et de consentement commun; 2° d'une confusion des principes qui président à la confection des lois disciplinaires et des concordats, avec ceux qui ont toujours déterminé la proclamation des lois dogmatiques. La discipline variable tient compte des circonstances de temps, de lieux et de personnes, ainsi que des résistances qu'un zèle pratique pourrait rencontrer. Mais la tradition tout entière, depuis le Concile de Nicée jusqu'à celui de Trente, nous montre que la négation ou l'altération de la vérité révélée a toujours été la cause des définitions solennelles.

Assurément je ne veux pas prétendre que l'Église, en

promulguant des lois dogmatiques, ne tient aucun compte des difficultés que ces lois pourront rencontrer; mais il me semble qu'en cela elle se préoccupe moins de l'opposition ouverte des hérétiques et de ceux qui nient obstinément, que de la bonne foi des simples, dont elle veut ménager la faiblesse. Or les âmes simples et droites ne savent spéculativement et pratiquement sur la vérité présente que ce qui est renfermé dans ces paroles de Jésus-Christ : *Qui vos audit, me audit.*

E. GRANDCLAUDE.

SAIT-ON CE QU'EST UNE DEFINITION PONTIFICALE

EX CATHEDRA?

Le souverain Pontife parlant, comme on est convenu de dire, *ex cathedra*, jouit du privilége personnel de l'infaillibilité. C'est là non plus une de ces opinions théologiquement libres dans l'Église, mais une vérité certaine qui a pris place jusque dans les prières de l'office divin. C'est une vérité de l'ordre surnaturel : elle a sa source dans la révélation divine, et dès lors est susceptible d'une définition dogmatique. Le concile prochain la définira-t-il ? Certains catholiques semblent le craindre, et comme pour détourner un coup dont ils se croient menacés, ils opposent une fin de non-recevoir aux défenseurs de l'infaillibilité pontificale. L'argument est un peu vieux et usé : « *Bellarmin et ses disciples*, écrivait déjà au commencement du dernier siècle un docteur en Sorbonne, *soutiennent que le Pape parlant* EX CATHEDRA *ne saurait errer ; mais quand ils veulent expliquer ce qu'est parler* EX CATHEDRA, *non-seulement ils ne sont pas d'accord, mais ils tombent dans une étrange variété, pour ne pas dire une vraie confusion de sentiments, de telle sorte que, selon la remarque de Launoi, plusieurs ne savent même pas ce qu'ils disent* (1) ». Ces mêmes

(1) Tournely, *de Ecclesia Christi*, t. II, p. 67, édit. de 1765. Quelques pages plus bas, le même auteur fait le touchant aveu que voici : « Non dissimulandum difficile esse in tanta testimoniorum mole quæ Bellarminus et alii congerunt non recognoscere apostolicæ Sedis seu romanæ Ecclesiæ certam et infallibilem auctoritatem; at longe difficilius est ea conciliare cum declaratione cleri gallicani *a qua recedere nobis non permittitur!* »

paroles ont été reproduites récemment par divers organes de la publicité. Il en est qui les ont appuyées par des textes en exprimant, d'ailleurs, le regret « que les théologiens les plus attachés aux doctrines romaines n'aient pu se mettre entièrement d'accord sur les vrais caractères et les conditions d'une définition *ex cathedra* ». — C'est un défi porté aux *ultramontains*, qui, à vrai dire, ne s'en laissent guère épouvanter. *Falsum est infallibilitatis propugnatores non concordare inter se quoad dogma istud : Errare nunquam potest Papa, fidem auctoritate Pontificia definiens.* Ainsi affirment-ils avec un auteur bien connu.

Essayons d'analyser leur réponse.

I.

Dans les publications sus-mentionnées on a fait comparaître surtout deux théologiens « romains », dont, il est vrai, on n'a donné que des citations incomplètes et tronquées. Nous les entendrons à notre tour, en commençant par Maur Capellari, autrement le pape Grégoire XVI, qui a enrichi la science théologique d'un ouvrage important (1), écrit avant son pontificat et réédité, depuis, avec son approbation. C'est dans la matière présente une autorité de poids, et il convient de lui donner la première place. Voici comment il s'exprime :

Dans le pape, comme dans le simple évêque, l'on doit distinguer la personne privée de la personne publique, le docteur particulier du pasteur universel. « Quand donc le Pape revêt son autorité de Chef de l'Église ; quand, en formulant une décision, il entend exercer sa souveraine primauté et lier les consciences des fidèles, alors il est éclairé d'en-Haut d'une lumière surnaturelle.... Dans le cas contraire, savoir lorsque le Pontife ne veut point faire

(1) *Il trionfo della santa Sede e della chiesa contro i assalti de 'novatori.*

exercice de sa pleine autorité ni parler comme juge suprême de la foi, les clartés célestes cessent d'illuminer son intelligence. »

Cela posé, « il doit exister des indices certains, indubitables et manifestes auxquels il soit possible aux fidèles de reconnaître si leur Pasteur les a enseignés ou non en vertu de sa primauté, c'est-à dire *ex cathedra*. L'existence de semblables notes ne saurait être mise en doute ; car sans elles l'Église de Dieu, au lieu de jouir des bienfaits de l'ordre et de l'unité, pour lesquels surtout le Seigneur a institué le souverain pontificat, serait dans une perpétuelle confusion. Or, ces notes sont de deux espèces : les unes ayant leur source dans la nature même de la définition *ex cathedra*, les autres lui étant extrinsèques et dépendant des coutumes ecclésiastiques. Qu'il nous suffise d'en indiquer les principales. 1° Saint Pierre a été constitué chef de toute l'Église pour y conserver l'intégrité des dogmes, d'où il suit que la vérité à définir doit appartenir à la foi et être contenue dans le trésor de la révélation. 2° Le but d'une définition dogmatique est de tracer aux fidèles la règle de leur croyance et éloigner d'eux toute perplexité et toute hésitation ; il faut donc que la définition elle-même porte en soi ce cachet de fermeté et de conviction. 3° La foi étant un bien auquel l'Église universelle a un droit égal, si le Pape décide en tant que tel, il doit notifier à toute l'Église sa décision. 4° Enfin celle-ci demande nécessairement à être conçue en des termes qui témoignent que le Pontife a voulu exiger un acte de foi. Pour éviter toute équivoque, cette volonté du Pape a coutume de se manifester par certaines formules qu'un usage ancien a consacrées ; comme de qualifier d'hérétique la doctrine contraire, ou de fulminer l'anathème contre ceux qui refuseraient de se soumettre. Lors donc que le Pape néglige de se servir de ces

formules ou d'autres analogues sans prévenir autrement qu'il entend parler comme juge suprême, il faut croire que ce n'est pas en cette qualité qu'il a prononcé (1).

Cette doctrine du pape Grégoire XVI est éminemment marquée au coin du bon sens théologique. Elle distingue nettement deux ordres d'idées, dont la confusion seule a pu donner lieu à la difficulté qu'on nous oppose ; le premier se rapportant à la *nature* intrinsèque de la définition *ex cathedra ;* le second, aux *signes* par lesquels cette définition se traduit au dehors et s'affirme devant l'Église. En d'autres termes elle sépare le droit du fait, l'immuable du contingent, l'élément divin de ce qui n'a sa racine que dans les usages et les conventions des hommes. C'est là une distinction essentielle dans la question présente, et nous la retrouverons avec de plus amples développements dans l'exposé que nous allons faire du sentiment d'un second théologien dont on a invoqué induement l'autorité.

II.

Religieux de l'ordre de Saint-Dominique et secrétaire de la Sacrée Congrégation de l'Index, le cardinal Orsi, car c'est de lui que nous voulons parler, fut un des premiers à venger l'honneur et les prérogatives des papes contre les attaques de la *Défense de la déclaration gallicane.* Celle-ci était sortie depuis peu des ombres mystérieuses qui pendant vingt ans l'avaient fait ignorer à la France quand il publia à Rome un grand ouvrage : *De irreformabili Romani Pontificis in definiendis fidei controversiis judicio, adversus quartam cleri gallicani propositionem ab Illustrisimo Bosuetio propugnatam.* Le savant cardinal y suit pas à pas l'auteur de la *Défense*, et réfute vigoureusement tout ce que ce dernier a su amasser de faits, de témoignages et

(1) Loc. cit., chap. XXIV.

d'arguments en faveur du quatrième des fameux articles. Nous en extrayons ce qui suit.

Justifiant le pape Honorius accusé par Bossuet d'avoir erré dans la foi, le cardinal Orsi commence par observer que généralement les critiques déclarent le pontife pur de toute tache d'hérésie. « Præter hereticos, ut Garnerius et Baluzius testantur, nullus jam fere est qui Honorio hæreseos crimen impingat. » — « D'ailleurs, ajoute-t-il, rien ne nous autorise à considérer ses lettres comme autant de constitutions dogmatiques données *ex cathedra*, tout prouve le contraire. » — Comment notre auteur va-t-il démontrer cette proposition? Examinera-t-il quels sont en soi les caractères et les conditions d'une définition papale? — Non; mais supposant pour le moment le côté théologique connu et admis par tous, il discutera la question en critique et en historien. « De quelles formalités, se demande-t-il, les papes avaient-ils accoutumé anciennement d'entourer la promulgation de leurs constitutions doctrinales? » — Réponse : « En tout temps les souverains Pontifes ont eu pour habitude de publier leurs constitutions dogmatiques avec certaines solennités. On a remarqué tout d'abord qu'ils réunissaient au préalable le clergé de l'Église de Rome pour solliciter son avis; que si le point à décider exigeait un examen plus approfondi et appartenait à la foi, ils convoquaient en concile particulier, pour discuter, les évêques des siéges suburbicaires ou même ceux de toute l'Italie. » — Pour les preuves de ce qu'il avance, Orsi se contente de renvoyer le lecteur aux exemples nombreux relatés par Coustant (1) dans ses commentaires des Lettres pontificales; puis il continue, en s'appropriant les paroles de Thomassin (2) : « Que personne, ici, ne vienne à s'é-

(1) Præfat. *in Epist. Rom. Pontif.*, n. 33.
(2) Disput. XX *in VI Syn. œcum.*, n. 16.

crier ; donc le Pontife n'est infaillible qu'autant qu'il prononce en synode. Car, en cette matière, il ne faut pas perdre de vue les usages de l'Église, lesquels varient d'un temps à un autre. Aux époques où, avant de rien entreprendre d'important, les évêques, les métropolitains, les primats, les patriarches, ne manquaient jamais de convoquer des synodes ou des conciles, on ne considérait comme décisions *ex cathedra*, que celles qu'une consultation synodale avait précédées. Plus tard les conciles devinrent moins fréquents dans le monde chrétien, et les affaires même d'importance étaient examinées selon le mode qu'il plaisait aux évêques d'employer de préférence. Dès lors ce sera d'après les formalités particulières en usage à ces époques que l'on discernera quelles sont parmi les constitutions doctrinales des papes, celles qui doivent être censées jouir du privilége de l'assistance du Prince des apôtres. De plus, il faut remarquer qu'autrefois les papes mettaient un soin extrême à ce que leurs lettres décrétales arrivassent sûrement à la connaissance des évêques du monde entier.... Enfin, ainsi que Thomassin l'a fait observer, ce qui jaillit des lettres authentiques de saint Sirice et de ces successeurs, c'est moins un enseignement riche de doctrine que l'exercice d'une juridiction souveraine et la manifestation d'une volonté qui demande à être obéie (1). »

A l'aide de ces données critiques et historiques, le cardinal Orsi discute chacun des nombreux faits dans lesquels Bossuet a cru trouver un argument contre l'infaillibilité pontificale. Arrivé au chapitre XV du livre IV de la *Défense*, il examine la question au point de vue théologique : — « *An Romani Pontificis, quotiescumque aliquid solemniter judicet aut definiat, irretractabile sit habendum judicium ?* » Ici, observe-t-il, certains docteurs français,

(1) In cap. XXII, lib. I, a. II, § 1.

comme Tournely (1) et Serry (2), répondent avec les ultramontains affirmativement ; mais par jugement *solennel* du Pape ils entendent exclusivement celui qu'il prononce de concert avec le clergé de l'Église de Rome. Cette Église ne pouvant défaillir, la sentence du pape prononçant avec elle ne saurait errer. Et ainsi d'après Maimbourg (3) « la question est de savoir si, quand le pape parle sur la chaire de Rome en maître et docteur de tous les fidèles, et, qu'après avoir bien examiné ce dont il s'agit en plusieurs congrégations, en son conseil, son consistoire, son synode de ses suffragants de ses cardinaux et de ses docteurs, consulté même des universités et demandé par des prières publiques et très-solennelles l'assistance de l'Esprit-Saint, il enseigne tous les chrétiens, définit, propose à toute l'Église par une bulle ou constitution ce qu'on doit croire, si, dis-je, en prononçant de la sorte il est infaillible? » Cet état de la question est-il celui du cardinal Orsi? Non : car «quoique, dit-il, de l'omission de ces consultations préliminaires nous ayons conjecturé de certaines décissions pontificales qu'elles n'ont point été données *ex cathedra*, cependant si de l'hypothèse nous passons à la thèse, la question se présente à nous sous une forme moins restreinte. Elle doit alors être posée comme il suit : Quand le Pontife prononce solennellement, c'est-à-dire, avec l'intention et la volonté que sa sentence soit aussitôt acceptée par toute l'Église comme règle inviolable de la foi, l'irréformabilité de cette décision provient-elle de la consultation et du consentement de l'Église de Rome comme d'une condition essentielle et indispensable, ou bien en est-elle intrinsèquement indépendante? En d'autres termes : au nombre

(1) Loc. cit.
(2) Dissert. I *de Romano Pontifice falli et fallere nescio*, c. I.
(3) *Des Prérogatives de l'Eglise de Rome.*

des caractères et des éléments essentiels de la définition *ex cathedra* faut-il placer la consultation soit du clergé de Rome soit d'un certain nombre d'évêques et de docteurs ? Voici la réponse du cardinal : « A mon sens, il faut dire absolument que le Pontife Romain a pouvoir de définir quoi que ce soit (touchant les vérités révélées) et de proposer à l'Église universelle sa décision comme la règle irréformable de la foi, sans qu'il soit tenu de consulter auparavant ni le clergé de l'Église romaine, ni le collége des cardinaux de telle sorte que son infaillibilité ne doive être censée dépendre en aucune façon de ces consultations ou délibérations préliminaires. La raison en est tout entière dans les paroles du Sauveur : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua.* De là néanmoins il ne suit pas que, de fait, jamais pape définisse un point de dogme sans avoir employé les moyens naturels et ordinaires pour s'éclairer; et Dieu « qui dispose toutes choses avec force et suavité » ne permettra pas que le chef de son Église vienne à porter une sentence définitive avant que la vérité se soit fait complétement jour dans son esprit. Nous dirons donc avec le célèbre Cano, continue notre éminent auteur, que chaque fois que le Pontife, comme docteur de l'Église universelle, publie une constitution générale avec l'intention et la volonté d'obliger tous les fidèles à y soumettre leur croyance, et statue des peines canoniques contre les réfractaires, son jugement est absolument certain et irréformable, et il ne serait permis à personne de s'y soustraire sous prétexte que la définition n'a point été précédée d'un examen suffisant. « *Id nobis generatim cum cl. Cano constituendum est quod Pontifex quotiescumque, tanquam Ecclesiæ Doctor universalis, aliquam constitutionem edit quæ universam spectet Ecclesiam ea mente ac voluntate ut omnes ad credendum compellat pœnasque canonicas refragantibus interminetur, hanc ejus sanctionem certam omnino ac irreformabilem esse, nec eo obtentu*

examini aut retractationi subjici posse quod rem definiendam non satis Pontifex ventilaverit ac accurate perpenderit 1). »

En résumé, comme s'exprime le cardinal dans *le Compendium* de son grand ouvrage, « par décrets solennels ou *ex cathedra* nous entendons ceux que les papes ont rendus en leur qualité de docteurs et interprètes de la céleste doctrine et comme juges suprêmes des controverses sur la foi, et par lesquels ils enseignent librement et *ex animo* toute l'Église dans l'intention d'obliger les fidèles à ce que prescrit l'Apôtre, c'est-à-dire croire de cœur et confesser de bouche les vérités définies, et condamner les erreurs opposées. »

III.

Après ces citations que nous avons cru devoir donner complètes, est-il besoin encore de montrer à quoi se réduit la prétendue discordance et la confusion des théologiens? Deux questions sont en présence : l'une de droit, l'autre de fait ; la première seule intéresse directement le dogme et demande à être résolue ici. Or cette solution, conforme à ce que nous venons d'entendre ci-dessus, est donnée de longue date à l'unanimité : « Commune theologorum est summum Pontificem circa res fidei habere infallibilatatem non qua privatum doctorem, sed quatenus decernit uti summum Eclesiæ caput, sive, uti loqui solent, quatenus definit *ex cathedra* sive ex prærogativa petræ super quam ædificata est Ecclesia. — Hanc distintionem non esse *novam sed antiquissimam* probat auctor *Regalis Sacerdotii*. Etenim in veteri jam lege celebre illud oraculum *Urim* et *Thummim*, quod in ambiguis obscurisque rebus summum sacerdotem edocebat atque ab eodem ad pectus gestabatur, non privatæ et domesticæ vesti sed

(1) Orsi : *Op. cit.*, t. II, vol. 3, p. 477. — Melchior Cano : *de Locis theol.*, lib. V, c. 5.

pontificali et solemni inscriptum erat, Deo hac ratione ostendente munus Ecclesiam instruendi et in causis ambiguis iudicandi ad summum ejusdem sacerdotem pertinere, non tamen semper et ubique, sed cum Pontificem agit; tunc enim et non alias eum cœlitus ne fallat aut fallatur illustrari. Sic, Matth. 23, jubet Christus scribas et pharisæos audiri eorumque doctrinam observari quia super cathedram Moyses et prophetarum sederunt, quasi tota radix et origo eorum in docendo auctoritatis cathedræ adtricta esset quam publice docentes (1). » En d'autres termes, le pape parle *ex cathedra* chaque fois que « revêtant l'autorité suprême dont il est dépositaire », en qualité de successeur de saint Pierre dans la Primauté, il affirme et oblige les fidèles de l'Église universelle à croire que telle vérité est révélée ou que telle doctrine humaine est en contradiction avec les enseignements de la révélation divine : « *cum in controversiis ad mores et fidem spectantibus (ut quando dubitatur revelatum ne aliquid sit aut utrum ex revelatis sequatur necne) ipse ceu supremus Ecclesiæ Magister Pastorque universalis, re diligenter discussa, alterutram partem determinat et toti Ecclesiæ proponit, omnibus pro apostolica potestate et imperio ad eam credendam obstrictis* » (2). Ainsi disent tous les théologiens. Imaginer une confusion de sentiments par ce que tous n'énumèrent pas également les signes auxquels, dans le fait, l'on peut discerner les décisions *ex cathedra*, c'est s'abuser bénévolement ou vouloir abuser ses lecteurs. Qui jamais a prétendu, pour nous servir d'une comparaison qui ne manque pas de justesse, que l'on ne convient point de ce qu'est en soi un concile œcuménique, pour la raison que les docteurs français en découvrent dans les annales de l'Eglise quelques-uns de plus que les ultramontins. D'autre part, nous ne pouvons supposer que l'on veuille faire consister la discordance

(1) Const. Cajetanus Casinens : *de Infallibilitate S. Pontificis.*
(2) Gonzalès : *de Infallibititate Rom. Pontificis*, disp. I, sect. I.

des théologiens, en ce qui concerne leurs opinions, sur la nécesssité des consultations à faire par le Pontife avant toute définition. C'est là une de ces discussions libres et oiseuses dans lesquelles l'Eglise n'a point coutume d'interposer son autorité. Voici comment en parle Bellarmin: « Videntur quidem auctores aliquo modo inter se dissentire, quia quidem eorum dicunt Pontificem non posse errare si mature procedat et consilium audiat aliorum pastorum ; alii dicunt Pontificem nullo modo errare posse : sed revera non dissident inter se. Nam posteriores non volunt negare quin teneatur Pontifex mature procedere et consulere viros doctos, sed solum dicere volunt ipsam infallibilitatem non esse in cœtu consiliariorium vel in concilio episcorum, sed in solo Pontifice ; sicut è contrario priores non volunt ponere infallibitatem in consiliariis sed in solo Pontifice ; verum explicare volunt Pontificem debere facere quod in se est consulendo viros doctos et peritos rei de qua agitur. Si quis autem peteret an Pontifex erraret si temere definiret, sine dubio prædicti auctores omnes responderent non posse fieri ut Pontifex temere definiat; qui enim promisit finem, sine dubio promisit et media quæ ad eum finem obtinendum necessaria sunt. Parum autem prodesset scire Pontificem non erraturum quando temere definit, nisi etiam sciremus non permisuram Dei Providentiam ut ille temere definiat » (1).

Nous concluons donc, en répétant avec l'auteur du savant ouvrage *de Papa* : Il est faux que les défenseurs de l'infaillibilité pontificale ne soient point d'accord sur le sens de cette proposition : le Pape définissant une vérité touchant la foi *ex cathedra*, c'est-à-dire en vertu de son autorité souveraine, ou bien, comme dit saint Liguori (2), *ex potestate suprema tradita Petro propter Ecclesiam*, ne saurait errer.

L'abbé A. E.

(1) Bellarmin : *de Romano Pontifice*, lib. III, cap. II.
(2) S. Ligorius : *Theolog. moral.*, t. I, n. 110.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

DEUXIÈME PARTIE.

Du personnel liturgique.

§ 3. — *Des préséances entre les ecclésiastiques. — Des prêtres et des clercs.*

En parlant de la division des membres du clergé en plusieurs corps, nous avons commencé à donner les règles de préséance, en ce sens qu'un corps supérieur a la préséance sur un corps inférieur. Il nous reste à determiner la préséance entre les personnes, ou entre différents corps qui se trouveraient convoqués ensemble à une cérémonie publique. Les règles à garder sur ce point sont les suivantes :

PREMIÈRE RÈGLE. — Les vicaires généraux de l'évêque diocésain, s'ils sont en habit vicarial, ont la préséance sur tous les ecclésiastiques, excepté sur ceux qui sont revêtus d'ornements, sur les chanoines qui assistent le Pontife, et sur l'officiant. Un vicaire général qui est chanoine, assistant au chœur en habit canonial se place à son rang parmi les chanoines. Il doit assister de cette dernière manière pour avoir droit à sa prébende canoniale. On entend par habit vicarial la soutane et le manteau long avec la barrette.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er DÉCRET. — « Vicario generali in habitu vicariali, qui sit de « gremio capituli, deberi præcedentiam supra omnes de capitulo..; uti

« vero canonicum nonnisi in loco suæ receptionis ». (Décret du « 17 juin 1640. N° 1247).

Deuxième décret. — « Vicarium generalem, qui est de gremio ca- « pituli in habitu vicariali stare, sedere et incedere debere supra omnes « dignitates et canonicos, sed non lucrari distributiones ; in habitu « vero canonicali, in loco suæ receptionis, ad effectum lucrandi distri- « butiones ». (Décret du 17 juin 1640. N° 1248).

Troisième décret. — « Vicario generali nunquam (scilicet in choro, « neque in processionibus) competit præcedentia supra canonicos sacris « vestibus indutos ; nec usus sacrarum vestium, nisi sit de gremio « capituli ; et eo casu stare debet in loco suæ receptionis, juxta alias « resoluta. — Vicarialem habitum esse subtanam cum mantello talari « et bireto ; et vicarium non protonotarium nullo modo posse uti sub- « tana cum cauda et manteletto, ut pluries declaravit S. C. ; ac vi- « carium generalem prædicto vicariali habitu indutum tam in choro « quam in processionibus incedere debere, et præcedere omnes ca- « nonicos : si vero canonici sint parati, abstinere debere ». (Décret du « 2 décembre 1690. N° 3234. Q. 1 et 2).

4e Décret. *Questions :* « 1. An vicarius generalis interveniens choro, « præsente Episcopo, sit thurificandus, eique pax præbenda ante, seu « post dignitates et canonicos habitu chorali indutos in casu, etc. — « 2. An et in quo loco stare debeat sedes vicarii in casu, etc. — 3... « — 4. An vicarius in functionibus ecclesiasticis peragendis extra « cathedralem sedere debeat separatim a gyro et circulo canonicorum, « et in quo loco in casu, etc. » — *Réponses* : « Ad 1. Affirmative ad « primam partem, negative ad secundam, dummodo canonici non sint « paramentis sacris induti, et exceptis illis qui assistentiam præstant « episcopo, etiam chorali habitu induti. — Ad 2. In loco solito a cornu « evangelii. — Ad 3... — Ad 4. In loco digniori a capite circuli ca- « nonicorum, dummodo canonici paramentis sacris non sint induti. » (Décret du 3 juillet 1745, n° 4174, q. 1, 2 et 4.)

Cinquième décret. — « Juxta alias decreta, vicarius generalis, in « choro et in habitu vicariali, omnibus etiam dignitatibus præcedit, ex- « cluso tamen hebdomadario. » (Décret du 27 févr. 1847, n° 5076.)

Nous nous bornons à ces décisions, citées par notre auteur; il serait trop long de rapporter ici toutes celles qui ont été données par la S. C., à l'appui de cette règle. On pourra les trouver dans la collection générale aux nos 115, q. 1; 160, q 3; 192, 209, 216, 234, 275, 351. q. 6; 383, 402, 430, 494, 527, 605, 758, 768, 910, 922, 954, q. 2; 959, 964, 1013, q. 6; 1026, 1046, 1112, 1125, 1180, 1202, 1233, 1239, 1240, 1248, 1287, 1288, 1330, 1351, 1625, 1664, 1897, 1906, 1924, 2066, 2117, q. 2; 2274, q. 1; 2402, 2755, 2856, 2855, 2837, 2994, 3022, 3058, 3157, 3194, 3234, q. 1 et 2; 3249, 4003.

Deuxième règle. — Pendant la vacance du siége, le vicaire capitulaire a la préséance sur tous les chanoines et sur toutes les dignités, après la première dignité, ou celui qui représente le chapitre. S'il est chanoine, il doit, pour avoir droit à son traitement, conserver sa place ordinaire. S'il est lui même la première dignité ou si la première dignité officie, il cède la préséance à la seconde dignité, comme représentant le chapitre. Dans les processions, il marche à gauche de la première dignité, ou de celui qui représente le chapitre.

Cette règle ressort des décrets suivants.

Premier décret. — « Præcedentiam, sede vacante, deberi vicario « capitulari post digniorem de capitulo. » (Décret du 9 décembre 1634, n° 1013, q. 5.)

Deuxième décret. — « Præcedentiam deberi vicario supra omnes « de capitulo, vel alio repræsentanti capitulum. » (Décret du 12 juin 1628, n° 1057.)

Troisième décret. — « Mutius Phœbonius, vicarius capitularis, « supplex instit in C. S. R. præposita declarari. An sibi competat « præcedentia in ecclesiasticis functionibus, et in choro supra archi- « diaconum, dignitates, et canonicos ecclesiæ cathedralis? Et EE. « PP. responderunt : Affirmative ; si vero sit canonicus, non gaudere « distributionibus. » (Décret du 2 mars 1652, n° 1631.)

Quatrième décret. — « Vicario capitulari locum competere tam « in choro, quam in processionibus, a sinistris primæ dignitatis, vel, « prima dignitate deferente Sanctissimum Sacramentum, a sinistris

« primi, et dignioris canonici repræsentantis capitulum. » (Décret du 16 mars 1668, n° 1877.)

Cinquième décret. — « Vacante sede episcopali vicarium capitu-« larem in choro, sessionibus cæterisque ecclesiasticis functionibus, « digniorem locum dimittere debere primæ dignitati capitulum repræ-« sentanti. » (Décret du 16 février 1659, n° 1957.)

Sixième décret. — « Vicario capitulari deberi præcedentiam supra « omnes de capitulo, excepta prima dignitate, vel alio repræsentanti « capitulum : et proinde benedictum Faffium canonicum, et modernum « vicarium capitularem cathedralis Feretranæ, præcedere non debere « Præposito ejusdem primæ dignitati : dictoque vicario capitulari in-« cedenti tanquam vicario et sine habitu canonicali, non deberi, « neque lucrari distributiones quotidianas. » (Décret du 2 avril 1667, n° 2407.)

Septième décret. — « Nullam deberi præcedentiam D. Adilardo « canonico cathedralis Nicoteræ, tanquam vicario capitulari, quando « vult gerere personam canonici, et si velit præcedere tanquam vica-« rius, non gaudere distributionibus quotidianis. » (Décret du 23 juillet 1667, n° 2416.)

Huitième décret. — « Vacante sede episcopali ecclesiæ Aretinæ « vicarium capitularem in choro, sessionibus, cæterisque ecclesiasticis « functionibus digniorem locum dimittere debere primæ dignitati ca-« pitulum repræsentanti. » (Décret du 20 janvier 1683, n° 3010.)

Neuvième décret. — *Question* : « An vicarius capitularis ince-« dens cum vestibus suæ dignitatis, occupare debeat proprium lo-« cum in processionibus, vel potius incedere debeat post canonicum « celebrantem ? » *Réponse* : « Affirmative, quoad primam partem, ne-« gative quoad secundam. » (Décret du 23 mars 1709, n° 2805, q. 8.)

Nota. Toutes ces règles supposent l'administration d'un diocèse confiée, pendant la vacance du siège, à un seul vicaire capitulaire, et comme il a été longuement démontré plus haut, on n'en peut nommer plusieurs sans déroger aux lois de l'Église, et cette dérogation est quelquefois tolérée. Mais alors quelle sera la préséance du second vi-

caire capitulaire ? Nous n'avons aucun document pour la solution de cette question.

Troisième règle. — Les chanoines de la cathédrale, titulaires ou honoraires, ont la préséance sur les autres prêtres, et même sur un curé dans sa paroisse, toutes les fois qu'ils sont en corps ou qu'ils paraissent légitimement revêtus de leurs insignes, comme s'ils accompagnent leur évêque, même en dehors de son diocèse. La même règle s'applique aux chanoines d'une collégiale assistant en corps.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er Décret. — *Question.* « 1... 2... 3. An archiepiscopo accedenti ad « aliquam parochialem suæ diœcesis cum canonicis suæ cathedralis, re- « ctor illius parochialis præcedere debeat canonicos cathedralis, et sedere « immediate post archiepiscopum ante canonicos? » *Réponse* : « Di- « gniorem locum deberi canonicis cathedralis, immediate post archi- « episcopum ; rectorem vero sedere debere post canonicos ». *Question :* « 4. An canonici et dignitates associantes archiepiscopum in « aliqua parochiali, rector parochialis cedere debeat digniorem locum « ipsis dignitatibus et canonicis ? « *Réponse* : « Digniorem locum de- « beri canonicis ». (Décret du 14 février 1632, n° 947, q. 3 et 4.)

2e Décret. — Capitulum collegiatæ Stisli supplicavit per S. R. C. « declarari in funeralibus sibi competere præcedentiam adversus pa- « rochos civitatis etiam defuncti, sive omnes, sive pars eorum de ca- « pitulo accedant. Et S. C. respondit : Dummodo incedant capitula- « riter cum cruce, canonici præcedant. » (Décret du 17 mars 1663, n° 2206.)

3e Décret. — *Questions :* « 1. An canonico cathedralis titulari, « præsente episcopo, in alienæ diœcesis ecclesia competat præcedentia « super parochum ecclesiæ ipsius ? 2. An idem dicendum sit quoad « canonicum cathedralis honorarium tantum, præsente similiter epi- « scopo? » — *Réponse :* « Juxta alias decreta affirmative in omnibus ». (Décret du 19 mai 1838, n° 4830.)

Quatrième règle. — Dans les chapitres : 1° La préséance appartient aux dignités ; 2° celle des chanoines, entre eux, s'ils sont du même ordre, se règle d'après l'ancienneté de prise de possession ;

3° s'il y a distinction d'ordres dans le chapitre, ou si, toutes les prébendes étant les mêmes, il y a des chanoines plus ou moins avancés dans les saints ordres, la préséance appartient à ceux qui sont d'un ordre supérieur; 4° si un chanoine passe d'un ordre inférieur à un ordre supérieur, il ne prend pas son rang d'ancienneté parmi ceux de cet ordre : la règle contraire peut être suivie dans quelques chapitres à raison d'une coutume, et à titre d'exception à la règle générale.

La première partie de cette règle ressort des textes du *Cérémonial des Évêques*, cités ci-dessus, t. XIX, p. 564 et suiv. Citons la décision suivante, indiquée par notre auteur. *Question :* « An simplex clericus, « qui obtinuit canonicatum... et... pro tertia dignitate, habeatur, præ« cedere debeat, tam in choro, quam in processionibus, aliis canonicis « presbyteratus ordine insignitis, et locum suæ dignitati proprium ob« tinere, ac servare ?— *Réponse :* « Affirmative ». (Décret du 11 décembre 1773, n° 4370, q. 1.)

La deuxième partie repose sur les décisions que nous indiquons ci-après à l'appui de la troisième et de la quatrième partie, et sur celle-ci : « Præcedentiam deberi canonicis, qui prius adepti sunt posses« sionem ». (Décret du 22 novembre 1653, n° 1687.)

Les décrets qui appuient la troisième et la quatrième partie sont en trop grand nombre pour que nous puissions les citer. Ils se trouvent dans la collection générale aux n°s 38, 99, q. 2 ; 114, 159, 214, 242, 587, 944, q. 10 ; 993, 1056, 1170, 1218, 1346, 1702, 1716, 1845, 1981, 1984, 2001, 2010, 2015, 2290, 2449, 2462, 2511, 2571, 2714, 2754, 2768, 2956, 3197, 3281, q. 3 ; 3376, 3494, 3495, 3776, 3797, q. 1 et 2 ; 3821, 4032, 4067, 4319, 4377, 4420, 4422, 4459, 4612, 4630, 4643.

Nota. — D'après les statuts des divers chapitres, les chanoines titulaires ont la préséance sur les chanoines honoraires.

Cinquième règle. — Les chanoines ne jouissent d'aucune préséance dans les circonstances où ils n'ont pas droit de porter leurs insignes.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1re Décret. — « Decretum alias factum pro capitulo cathedralis

« ecclesiæ Sutrinæ civitatis, quod canonici et capitulum dictæ ecclesiæ « cathedralis in processionibus et funeral bus semper et ubique præce- « dere debeant quoscumque curatos etiam in eorum propriis ecclesiis, « non habere locum S. R. C. declaravit, quando canonici sine cruce « et consensu capituli, uti singuli incedunt. » (Décret du 20 décembre 1603, n° 223.)

2e Décret. — « Canonicis uti singulis nullam deberi præcedentiam « aut prærogativam. » (Décret du 17 juillet 1640, n° 1242.)

3e Décret. — « S. R. C. inhærendo decreto alias, et sub die « 20 dec. 1603, in una Sutrina edito, iterum.. ... declaravit : quod « canonici cathedralis Agrigentinæ qui sine cruce suæ ecclesiæ, et « sine consensu capituli tanquam singuli incedunt, non habent præ- « cedentiam supra curatos. » (Décret du 2 décembre 1673, n° 2260.)

D'après cette règle, il demeure constant qu'un prêtre, parce qu'il est chanoine honoraire ou même titulaire, n'a aucun droit à la préséance sur un curé, dans sa paroisse. Mais à qui appartiendrait la préséance, entre un chanoine ou un curé, dans une paroisse étrangère. « Nous ne trouvons point, dit notre auteur, que cette question soit nettement résolue par le droit commun. Nous croyons que communément, en France, l'usage attribue aux chanoines, même présents individuellement et sans leurs insignes, la préséance sur les curés hors de leurs paroisses, et à plus forte raison sur les autres prêtres. Cet usage peut être regardé comme légitime : car, en matière de préséance, surtout à défaut de loi formelle, il faut avoir beaucoup égard à la coutume. Il est vrai que, dans l'hypothèse dont il s'agit, les chanoines sont hors de leur église capitulaire, mais aussi les curés sont en dehors de leur territoire paroissial ». Notre auteur cite, à l'appui de l'autorité de la coutume en matière de préséance, des auteurs très-remarquables ; cependant, il faut dire que la coutume ici repose en partie sur l'usage assez répandu de porter les insignes canoniaux dans des circonstances où le droit ne le permet pas. Tout en se conformant à cette coutume, on pourrait, ce semble, la modérer un peu comme si quelques raisons d'âge ou de mérite particulier devaient donner la préséance à un prêtre non chanoine.

Sixième règle. — Le curé, dans sa paroisse, a la préséance sur tous les autres prêtres, même plus élevés que lui en dignité, excepté sur les vicaires généraux et sur les chanoines en habit canonial.

Tel est l'enseignement des auteurs les plus remarquables. Gavantus et Barbosa citent même à ce sujet une décision de la Rote (*Manuale Epit.*, part. I, *Præcedentia*, n. 14. Barbosa, *De off. et potest. Epitr. Alleg.*, 78, n. 38, *De off. et potest. Parochi*, c. IX, n. 3 et suiv.) : « Generaliter rector in sua ecclesia præcedit alios quoscumque non « sibi superiores ordine hierarchico, puta decanum et capitulum colle- « giatæ, ad eam accedentes». De Luca compare la préséance du curé dans son église à celle de l'évêque dans son diocèse. Le savant cardinal s'exprime ainsi (*Theatrum Veritatis et Justitiæ*, liv. III, part. II, Disc. XVI, n. 4) : « Pro episcopo absolute respondendum censui, quo- « niam in propria ecclesia reputatur pontifex, omniumque superior, « ideoque omnes præcedit, quamvis ordine vel dignitate majores... Et « habetur in Parocho, qui in propria parochia præcedit abbates ac « dignitates, et canonicos cathedralis singulariter consideratos et non « constituentes capitulum, aliosque digniores ». L'auteur cite alors plusieurs décisions de la S. C. du concile. Ferraris, résumant la doctrine des canonistes sur ce point, dit (*Præcedentia*, n. 84) : « Quilibet au- « tem parochus in propria ecclesia omnibus aliis parochis præcedit, « excepto capitulo cathedralis, qui, secluso hoc casu de interventu « capituli cathedralis respectu præcedentiæ, quilibet in domo sua di- « citur major... Rectores autem ecclesiarum in propriis ecclesiis di- « cuntur esse in propria domo ».

On peut demander ici 1° si la préséance appartient tellement au curé dans sa paroisse, qu'il ne puisse jamais la céder à un autre prêtre qui n'y aurait pas droit, même pour lui faire honneur? 2° si ce droit de préséance appartient à un curé amovible, que l'on appelle communément desservant ou recteur, ou encore au prêtre qui dessert une chapelle vicariale.

La première question nous paraît résolue par tout l'ensemble des règles relatives à la préséance. Les lois canoniques sont tout à fait positives à cet endroit, et comme il est facile de le voir, on veut éviter

toute difficulté sur ce point. Si le supérieur de l'église doit la céder à quelqu'un, les règles canoniques et liturgiques prescrivent de le faire, comme on l'a vu ci-dessus à propos des cardinaux. Mais si le supérieur de l'église ne peut pas céder la préséance, il peut céder à d'autres l'honneur de la présidence, comme on le verra ci-après.

La deuxième question se trouve aussi résolue par tous les principes relatifs à la position canonique du curé. Les prêtres que l'on appelle chez nous desservants ou recteurs, ont aussi bien charge d'âmes que les curés inamovibles et le titre de curé leur appartient comme à tous les autres. Il appartient aussi aux prêtres chargés de desservir une chapelle vicariale et toute église, si l'évêque leur en a donné la charge en leur nom propre. On peut consulter sur ce point le traité *de Parocho* par M. l'abbé Bouix. Il faut donc appliquer à ces prêtres tous les priviléges des curés. C'est même la seule dénomination qui leur appartient devant l'Église.

Septième règle. — Le curé, assistant à un enterrement, conserve le droit d'officier, même en présence du chapitre.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er décret. — « Cum ad instantiam capituli et canonicorum ca-
« thedralis ecclesiæ civitatis Pisauren. in S. R. C. declaratum fuerit
« canonicos et capitulum una cum mansionariis, curato, et capellanis
« ecclseiæ cathedralis debere præcedere in omnibus processionibus,
« et defunctorum funeralibus quibuscumque curatis dictæ civitatis,
« juxta antiquam consuetudinem ejusdem civitatis, quæ cæremoniali
« libro conformis est : et curati, sub prætextu cujusdam decreti syno-
« dalis, quod nunquam fuit usu receptum, ad S. E. C. recursum ha-
« buerint.... et demum ab eadem S. C. E. causa commissa fuerit
« ad eamdem S. R. C..... Eadem S. R. C. censuit et declaravit :
« consuetudinem antiquam et diu observatam in procedendum ser-
« vandam esse, tam in processionibus quam in funeralibus, non ob-
« stante allegato decreto synodali, quod usu receptum non fuit ; et
« curatum ecclesiæ ad quam corpus defuncti defertur, quando adest
« capitulum ecclesiæ cathedralis, debere præcedere quoscumque alios
« presbyteros, non autem dictæ ecclesiæ cathedralis, et non cum

« mansionariis, et inter illos aut post illos. In ecclesia vero ad quam « funus defertur, ad curatum ipsius ecclesiæ pertinere officium facere « circa corpus defuncti. » (Décret du 20 décembre 1603, n° 224).

2e DÉCRET. — « S. R. C. a decretis alias in similibus factis non « esse recedendum censuit, nempe, ut locus dignior in funeralibus « semper relinquatur capitulo et clero ecclesiæ cathedralis ; parochum « vero defuncti, vel parochum ecclesiæ ad quam corpus defuncti de- « fertur digniorem locum obtinere debere, et præcedere quoscumque « alios presbyteros, non autem ecclesiæ cathedralis, et debere incedere « ante capitulum ecclesiæ cathedralis. In ecclesia vero ubi corpus de- « functi sepelitur, ad parochum ipsius ecclesiæ pertinere officium « facere. » (Décret du 25 juin 1611, n° 442.)

NOTA. — Cette présidence du curé est un droit qu'il peut céder à un autre prêtre, s'il juge à propos de le faire. L'évêque diocésain lui-même, qui ne peut céder sa préséance, ni même déléguer un autre évêque pour officier de la même manière que lui, peut inviter un prélat à faire l'office, comme nous l'avons vu. Mais il appartient au curé de présider ou d'inviter quelqu'un à le faire.

HUITIÈME RÈGLE — Les curés, en dehors de leur paroisse, ont la préséance sur les autres prêtres, même dans l'église à laquelle ces prêtres sont attachés.

Les décrets suivants viennent à l'appui de cette règle. D'après le premier, un prêtre n'a pas droit à la préséance parce qu'il fait partie du clergé de l'église où il se trouve. Suivant le second, la préséance appartient aux curés dans le sens de la règle énoncée.

1er DÉCRET. — *Questions* : « 1... 2... 3. Se li sacerdoti nazionali « debbano avere qualche precedenza a diocesani, ed a quei sacerdoti, « che fanno l'incolato nella città, quantunque questi abbiano maggior « anzianità d'ordini ? — 4 Se nelle chiese recettizie della diocesi deb- « bano precedere quelli, che si trovano ascritti secondo l'anzianità « dell'ascrizione, o pure secondo l'antichità dell'ordine ? » — *Réponses* : « Ad 1... Ad 2... Ad 3. Civitatem et incolatum nullam ma- « jorem prærogativam tribuere. — Ad 4. Attendendam antianitatem « ordinum, dum in ecclesiis adscriptitis non potest considerari aliquis

« honor, seu aliquis titulus perpetuus et realis pro adscripto. » (Décret du 23 novembre 1775, q. 3 et 4).

2e Décret. — *Questions.* « 1. An parochi civitatis Messanæ offi-
« cium defunctorum, Missamque, aliaque funeralia celebranda in die
« obitus alicujus parochi seu annuali vel alia die, vel suorum pro-
« pinquorum una insimul convenire possint et an sedeant cum præce-
« dentia ad reliquos simplices presbyteros non curatos ? 2. An supra-
« dicti parochi in festis titularium aliorumque sanctorum uniuscujus-
« que parochialis ecclesiæ possint insimul convenire, vesperas, missas-
« que cantare, aliisque functionibus ecclesiasticis assistere, et an, ubi
« non adsunt stallationes, possint sedere in aliquo scamno oblongo
« cum postergali cooperto aliquo panno decentis coloris cum tapete ;
« et an sedeant cum præcedentia ad reliquos simplices presbyteros
« non curatos ? » *Réponses :* « Ad 1. Affirmative de consensu par-
« rochorum, in quorum ecclesiis celebrandum est officium, et funus ;
« quo vero ad præcedentiam in sedendo, etiam affirmative. — Ad 2.
« Affirmative pariter de consensu parochorum prædictarum ecclesia-
« rum, et quoad scamnum et reliqua, pariter affirmative ». (Décret du 24 février 1863, n° 2912, q. 1 et 2).

Neuvième règle. — La préséance des curés entre eux se règle sur la dignité et les prérogatives canoniques de leurs églises et non sur les prérogatives personnelles.

Cette règle repose sur les décrets suivants :

1er Décret. — « In præcedentiis parochorum attendendam esse
« antiquitatem et dignitatem ecclesiæ parochialis, non autem ipsorum
« parochorum ». (Décret du 10 mai 1642, n° 1374).

2e Décret. — « Inter plures parochos, seu curatos ecclesiarum
« parochialium, attenditur prærogativa ecclesiæ parochialis, non an-
« tianitas ordinis ». (Décret du 23 novembre 1675, n° 2759).

Dixième règle. — La qualité de curé-doyen ou de curé-archiprêtre ne donne, d'après le droit commun, aucune préséance liturgique. Ceux-ci ont, comme délégués par l'évêque, la préséance dans les synodes et les conférences ecclésiastiques.

La première partie de cette règle est un corollaire de la règle pré-

cédente, et sans son importance, elle eût pu être énoncée sous ce titre. Cette prérogative, en effet, est personnelle, et peut être donnée par l'évêque à un curé qui ne soit pas toujours celui de la même paroisse. De plus, on peut appliquer ici les décrets, relatifs aux vicaires forains ou vicaires particuliers et locaux de l'évêque ; or, d'après ces décisions, les vicaires forains n'ont aucune préséance liturgique, comme on le voit par les décrets renfermés dans la collection générale aux nos 68, 188, 191, 255, 260, 297, 301, 438, 443, 567, 798, 861, 1278, 1718, 1821, 1959, 1964, 2219, 2236, 2523, 2481, 2601, 2659, 2852, 2953, 3049, 3078, 3123, 3272, 3293, 3554, 3600.

La seconde partie ressort des décisions qui accordent aux vicaires forains la préséance dans les réunions où ils figurent comme délégués de l'évêque. Ce sont les décrets 226, 438, 1583, 2926, 2953, 3123, 3078, q. 2. On peut aussi, dit notre auteur, l'insérer dans la doctrine de Benoît XIV, qui, dans le synode, attribue aux vicaires forains la préséance sur les archiprêtres, et à ceux-ci sur les autres curés. « Infra vicarios foraneos sedere debent plebarii seu archipresbyteri rurales, nisi usus obtinuerit ut promiscue assideant cum parochis et « curatis, qui in sedendi ordine statim succedunt ». (*De Syn. diœc.*, l. III, c. X, n. 7).

Onzième règle. — 1° Entre deux cures jouissant des mêmes prérogatives canoniques, la priorité appartient à celle qui les possède depuis plus longtemps ; 2° si elles sont également anciennes, la préséance appartient au curé qui est le plus ancien dans la possession d'une cure de ce rang. Un curé transféré d'une cure à une autre d'un rang égal, garde le rang d'ancienneté suivant sa première installation ; 3° tout égal d'ailleurs, la préséance appartient à celui qui serait curé depuis plus longtemps ; 4° entre deux prêtres qui auraient encore été faits curés le même jour, on règlerait la préséance d'après la date de leur ordination ; 5° enfin, s'ils avaient été ordonnés le même jour, on aurait égard à l'âge.

La première partie de cette règle repose sur le premier décret cité à l'appui de la neuvième règle.

La deuxième partie est appuyée sur cette décision : « Cum in civitate

« Fani septem reperiantur curæ perpetuæ, seu parochiales, quarum « parochi, prout assertum fuit, in processionibus, et aliis functionibus « ecclesiasticis præcedunt, secundum antianitatem eorumdem in ade- « ptione cujuslibet ex dictis parochiis, cum Paulus Bellinus parochus « S. Andreæ, qui sextum obtinebat locum in præcedendo, a parohia « S. Andreæ prædicti prævio consensu, ad alteram S. Leonardi trans- « ierit, tam a paroche Paulo Bellino prædicto, quam ab Eugenio « Gaudentio Parocho S. Joannis, qui septimam obtinet curam, in præ- « cedendo, S. R. C. concorditer supplicatum fuit infrascriptum dubium « declarare. An parochus Paulus Bellinus prædictus, attento transitu « de una parochia ad alteram, amiserit suam antianitatem, ita ut in « processionibus et aliis functionibus ecclesiasticis ultimus incedere « debeat, vel potius eam conservet, licet ab una ad aliam parochiam « transierit? — Et eadem S. R. C., in casu de quo agitur, censuit : « Primam præcedentiam competere Paulo Bellino, nisi inter ecclesias « parochiales adsit privilegium. » (Décret du 16 juin 1701, n. 3591.)

La troisième partie se conclut facilement de la première et de ce que nous avons dit sur la position canonique des curés-desservants, à propos de la sixième règle.

La quatrième partie est appuyée sur cette décision : « Præceden- « tiam inter presbyteros sumi ex antianitate ordinis ». (Décret du 25 novembre 1675, n° 2759. q. 1). On pourrait encore alléguer ici les décrets que nous rapportons ci-après à l'appui de la douzième et de la treizième règles.

La cinquième enfin n'est pas une loi, mais elle est appuyée sur l'autorité de Benoît XIV, n'est rejetée par aucun auteur, et paraît fort convenable. Le savant Pontife s'exprime en ces termes (*de Syn. diœ.*, l. III, c. x, n. 8) : « Inter clericos porro ille alteri præcedit qui in « ordine majori est constitutus, presbyter scilicet diacono, diaconus « subdiacono, et sic deinceps. Quod si plures sint ordine pares, spe- « ctatur tempus ordinationis, et ille alteri anteponitur qui prius est « inauguratus, et si etiam in ordinationis die conveniant, habenda est « ratio ætatis ». L'auteur excepte ensuite ceux qui auraient reçu l'or-

dination des mains du souverain Pontife. Ceux-ci ont d'après plusieurs canons, droit à la préséance sur ceux de leur ordre.

DEUXIÈME RÈGLE. — Entre les prêtres qui ne sont ni vicaires généraux, ni chanoines légalement revêtus de leurs insignes, ni curés, ni titulaires d'aucun bénéfice donnant rang spécial, la préséance se règle d'après l'ancienneté d'ordination à la prêtrise. Ni la qualité de vicaire ou de prêtre attaché au service de l'église, ni les grades théologiques ne peuvent donner une préséance liturgique. Entre les prêtres et les clercs, la préséance se règle d'après l'ancienneté de l'ordre le plus élevé qu'ils ont reçu ; s'ils ont été ordonnés le même jour, elle appartient à celui qui a été ordonné le premier ; s'il y a doute sur ce dernier point, elle se règle d'après l'âge.

Cette règle est appuyée sur les décrets rapportés ci-dessus à l'appui de la huitième règle, sur le texte cité de Benoît XIV, et sur les décisions suivantes :

1er DÉCRET. — *Question* : « Cuinam debeatur præcedentia in choro, « processionibus, et aliis actibus publicis, an prius nominato, an vero « prius ordine sacerdotali insignito ? » *Réponse* : « Præcedentiam « deberi prius ordinato sacerdoti ». Décret du 26 février 1828, n° 727).

2e DÉCRET. — « Inter simplices sacerdotes nulla gaudentes præ- « benda anterioritatem suscepti ordinis præsbyteratus inspiciendam « esse, nulla inter eos habita ratione prioritatis in ordine subdiaco- « natus vel diaconatus ». (Décret du 29 mars 1669, n° 1980.

3e DÉCRET. — « Præcedentiam inter presbyteros sumi ex antiani- « tate ordinis, non ex gradu doctoratus : quia presbyteratus ordo « longe dignior est quam gradus doctoratus ». (Décret du 23 novembre 1675, n° 2759, q. 1.)

4e DÉCRET. — Pro parte... expositum fuit S. R. C. quod ipse « orator fuit prius promotus ad sacerdotium, sed ex causa non cele- « bravit missam, quam... posterius ordinatus... prius celebravit.., « Cuinam... debeatur præcedentia.... primo promoto, an vero primo « celebranti ? Et eadem S. C. respondit : Deberi primo promoto ». (Décret du 21 mars 1676, n° 2775.)

5° DÉCRET. — « In causa Novarien. præcedentiæ vertentis inter « Josephum Fortem et sacerdotes antiquiores Terra O bæ ex una, et « Joannem Baptistam Nigrum, et alios capellanos in ecclesia parochiali « ejusdem loci partibus, ex altera, S. R. C... censuit : Præcedentiam « deberi indistinctim sacerdotibus in ordine antiquioribus. » (Décret du 24 février 1680, n° 2914.)

6° DÉCRET. — « Inter plures ordinatos ad præsbyteratum eodem « tempore, ab eodem episcopo, illum præferendum esse in choro, in « processionibus, et aliis actibus capitularibus qui prius descriptus, « vocatus et ordinatus fuit ; non autem qui prius missam celebravit. » (Décret du 23 novembre 1681, n° 2968.)

7e DÉCRET. — « S. R. C.... inhærendo aliis decretis in similibus « editis, declaravit : In casu proposito præcedere primo ordinatum « ad ordines minores. » (Décret du 18 avril 1682, n° 2980.)

8e DÉCRET. — « Prætendente.. , presbytero capellano ordinato ad « titulum.... cum onere tamen residendi et coadjuvandi parochum.... « sibi competere præcedentiam in missis, vesperis solemnibus, pro- « cessionibus et aliis functionibus ecclesiasticis supra sacerdotes ordi- « natos, ad titulum patrimonii antiquiores in ordine, et pro majore de- « core servitio dictæ ecclesiæ. .. in visitationibus ecclesiasticis episco- « porum adstrictos, sacerdotes antiquiores prædicti adversus hujus- « modi prætensionem ad S. R. C. habito recursu... S. eadem R. C.... « censuit : Præcedentiam deberi sacerdotibus antiquioribus, præter- « quam in functionibus in quibus capellanus supplet vices et munus « parochi. » (Décret du 15 août 1701, n° 3596.)

9e DÉCRET. — « Cum in terra Blentinæ diœcesis Pisanæ sacerdo- « tes.... quamvis nullum habeant onus assistendi divinis officiis, « festis ac processionibus quæ in ecclesia illius terræ peraguntur, ob « decorem tamen sacrarum functionum... sponte.. intervenire consue- « verint; cumque ratione hujus interessentiæ super jure præcedendis « occasione controversiarum inter ipsos ac Laurentium de Rubeis, qui « habet obligationem sedendi in choro dictæ ecclesiæ, exortarum, « plures in illa curia emanaverint declarationes, quibus acquiescere « præfati sacerdotes nequaquam voluerunt; propterea ex parte dicto-

« rum sacerdotum hujusmodi controversiis ad S. R. C. delatis, infra-
« scripta dubia ab EE. et RR. D. Card. Salerno declaranda, propo-
« sita fuerunt. — 1. An sit servanda forma præscripta ab archiepi-
« scopo Pisano quoad præeminentiam in ecclesia Blentina? 2. An Lau-
« rentius de Rubeis, tanquam obligatus ad chorum in erectione bene-
« ficii, debeat præcedere omnibus ecclesiasticis, excepto Plebano? —
« Et S. eadem R. C.... rescribendum censuit. — Ad 1. Negative, et
« præcedentiam deberi juxta prærogativam ordinis, et inter clericos
« ejusdem ordinis, juxta prærogativam antianitatis in ordine. — Ad
« 2. Negative, ut sup. » (Décret du 15 sept. 1725, n° 3965, q. 1 et 2.)

10e Décret. — « Consuetudo viget in terra Meldulæ, quod illius
« clerus, quoties in aliqua ecclesia ad sacras peragendas functiones
« convenire contingit, post archipresbyterum S. Nicolai cæterosque
« animarum rectores, reliqui presbyteri et clerici præcedentiam obti-
« neant, juxta antianitatem promotionis, ac servata ordinum distin-
« ctione, cum vero nonnulli ex capellanis, ex Cæsare Armanno eorum
« institutore Armanni nuncupatis, sibi debitam asserant præcedentiam
« supra alios presbyteros et clericos, quamvis prius ordinatos, necnon
« supra alios capellanos : Armannos postremo lectos, licet seniores in
« ordine. Propterea exortis.... controversiis super jure præcedendi....
« illisque ad S. R. C. delatis..., S. eadem C. rescribendum censuit :
« post archipresbyterum S. Nicolai et alios parochos, deberi præce-
« dentiam juxta antianitatem promotionis, servata ordinum distinctione,
« et amplius. » (Décret du 9 mai 1733, n° 4017.)

11e Décret. — *Question* : « An vice-parochus debeat habere præ-
« cedentiam super alios sacerdotes ipsi in ordinatione anteriores, non
« obstante aliqua consuetudine allegata non immemorabili? » — *Ré-
ponse* : « Negative, præter functiones in quibus exercet munus vice-
« parochi. » (Décret du 23 février 1839, n° 4844, q. 7.)

Nota. — On voit par toutes ces règles quelle doit être la préséance entre les ecclésiastiques, et l'on y trouve la solution de plusieurs difficultés qui nous ont été adressées depuis longtemps, sur la préséance entre les prêtres attachés à une même église ou à des églises différentes ou encore entre les élèves d'un grand séminaire. On comprend notre

retard à y répondre. Nous devons tout d'abord exposer et appuyer les principes. Nous commencerons par là notre prochain article.

Treizième règle. — Le clergé séculier a la préséance sur le clergé régulier, même dans les églises des réguliers.

Cette règle est positivement exprimée par la constitution *Inter cætera* de Clément VIII relative aux religieux Dominicains, du 25 septembre 1592. « Eum ritum et ordinem servari quod in actibus et pro-
« cessionibus tam publicis quam privatis post canonicos et cleros sæ-
« culares, et antiquos ordines monachales fratres ordinis prædicato-
« rum... digniorem... locum obtineant. »

On peut encore alléguer les décrets suivants :

1er Décret. — « Præcedentiam omnino clero sæculari supra mona-
« chos fratres, seu religiosos quoscumque in omni loco, etiam in pro-
« priis ipsorum religiosorum monasteriis et ecclesiis deberi ». (Décret du 28 septembre 1602, n. 171).

2e Décret. — « S. R. C... a decretis alias in similibus causis fa-
« ctis, et confirmatis per litteras sel. rec. Clementis PP. VIII non
« esse recedendum censuit, nempe semper et ubique tam in processio-
« nibus et actis publicis quam in sessionibus et omni loco et in propriis
« ecclesiis regularium præcedentiam dandam esse clero sæculari su-
« pra quoscumque monachos vel alios regulares ». (Décret de 12 mars 1816, n. 521).

3e Décret. — Presbyteri sæculares S. Petri Dhamarantis diœcesis
« Bracharen. conquesti sunt molestias sibi inferri a fratribus ordinis
« S. Dominici loci prædicti, qui in processionibus et aliis actis publicis
« prætendunt vigore consuetudinis præcedere presbyteris sæcularibus :
« unde ad tollendum suum abusum contrarium cæremoniali romano,
« supplicaverunt pro breve obtinendo, et observantia ejus, quod sæpe
« sæpius definitum est, nempe quod clerus sæcularis præcedat regu-
« laribus, juxta breve Clementis VIII simili casu..... emanatum.....
« Et S. C. mandavit : Servari dictum breve. » (Décret du 28 mars 1626, n. 617.)

4e Décret. — « Regulares etiam in ipsorum ecclesiis omnino dare
« debere præcedentiam clero sæculari. » (Décret du 12 juin 1628, n. 745, q. 1.)

5e Décret. — « Præpositus et curati terræ Montisluponi supplica-
« runt coerceri regulares prætendentes habere præcedentiam, non so-
« lum in ecclesiis ipsorum regularium, sed etiam in ecclesiis oratorum,
« et petierunt responderi : An hoc conveniat. Et S. C. respondit : Non
« convenire. » (Décret du 31 mars 1640, n. 1214.)

6e Décret. — « Quoad præcedentiam in.... ecclesiasticis functio-
« nibus quibusvis in locis adversus dictos fratres ». Il s'agit de plu-
« sieurs ordres religieux : « Intervenientibus, competere clero sæcu-
« lari. » (Décret du 27 novembre 1666, n. 23837.)

7e Décret. — « Quoad præcedentiam tam in processionibus quam
« in aliis functionibus quibusvis in locis adversus dictos fratres inter-
« venientes competere clero sæculari, etiam in ecclesiis in quibus
« dicti fratres habent jurisdictionem. » (Décret du 20 juillet 1686,
n. 3116.)

Nota. — Notre auteur observe ici que ces décisions concernent le cas où le clergé d'une église séculière assiste en corps avec celui d'une église régulière. Cet ordre ne paraît pas obligatoire dans le cas où des ecclésiastiques séculiers assistent à une cérémonie avec des ecclésiastiques réguliers. Rien ne paraît s'opposer à ce qu'on règle la préséance d'après les règles ordinaires, en donnant, toutefois, à titre égal, la préférence aux séculiers.

P. R.

CHRONIQUE DU CONCILE.

Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs que M. l'abbé Bouix et M. l'abbé Hautcœur, directeurs de la Revue des Sciences ecclésiastiques, *se trouvent actuellement à Rome, pour prendre part aux travaux du Concile, en qualité de théologiens.*

Ces Messieurs se proposent de porter à la connaissance de nos abonnés, dans la mesure permise, toutes les nouvelles qui pourront les intéresser.

PIUS PP. IX.

VENERABILI FRATRI, HENRICO EDUARDO ARCHIEPISCOPO WESTMONASTERIENSI.

« Venerabilis Frater. — Salutem et Apostolicam Benedictionem. Cum in litteris ad te, Venerabilis Frater, datis die 4 præteriti septembris dixerimus, revocando non esse in dubium quæ ab œcumenico Concilio jam expensa fuerunt et judicata, nullique propterea damnatorum errorum patrocinio locum esse posse in novo Concilio, Nosque idcirco nequivisse acatholicos invitare ad disceptandum, discimus aliquot e dissentientibus sic ea verba intellexisse ut omnem sibi præclusam existimarent viam ad exponendas difficultates quibus detinentur ne ad catholicas partes accedant, interceptumque sibi ferme censerent ad Nos aditum.

« Adeo vero Nos, qui, licet immerentes, illius vices gerimus in terris qui venit salvum facere quod perierat, absimus ab iis quoquo modo repellendis, ut imo occurramus ipsis, nihilque votis incensioribus expectamus quam ut revertenti cuilibet paterno affectu brachia protendere possimus. Nec unquam certe silentium illis indicere voluimus qui,

prava institutione decepti, putantesque se recte sentire, dissensum suum a Nobis validis inniti argumentis arbitrentur, quæ propterea a sapientibus prudentibusque serio expendi desiderent. Licet enim id fieri nequeat in Concilio, viri tamen divinarum rerum periti a Nobis designandi ipsis non deerunt, quibus mentem suam aperire possint omniaque rationum momenta sententiæ suæ fidenter exponere, ut, ex ipso disceptationis, solo veritatis assequendæ studio institutæ, conflictu, uberiori luce perfundi valeant qua ad illam perducantur.

Utinam id plurimi sibi proponant bonaque fide exequantur ; cum id contingere nequeat sine magno ipsorum ceterorumque proventu. Ipsorum quidem, quia Deus requirentibus se toto corde faciem suam ostendet, iisdemque præstabit quod cupiunt. Aliorum vero, tum quia præstantium virorum exemplum efficacia sua carere non poterit, tum etiam quia isti quo majore diligentia et labore veritatis beneficium sibi compararunt eo impensiore studio beneficium idem ad ceteros porrigere nitentur. Dum autem faustissimum hunc successum a divina clementia poscimus enixe, excipe, Venerabilis Frater, Apostolicam Benedictionem, quam superni favoris auspicem et præcipuum Nostræ benevolentiæ pignus tibi totique diœcesi tuæ peramanter impertimus.

« Datum Romæ, apud S. Petrum, die 30 octobris, 1859. Pontificatus Nostri anno XXIV.

« PIUS PP. IX. »

—

En dehors des congrégations du Concile au nombre de quatre, qui discutent et agissent sous la présidence des Cardinaux-Légats du Pape : — on compte deux commissions, d'abord celle des Évêques *judices excusationum*, chargés de reconnaître la validité des motifs d'excuses présentés par les Pères absents ; puis celle des Évêques *judices quærelarum*, chargés de recevoir les plaintes ou demandes qui pourraient être faites par des Pères présents. — On compte encore le secrétaire du Concile, Mgr Fessler, et ses sous-secrétaires, Mgr Jacobini, de la Propagande, et le chanoine Agostino Jacobini et un aide : l'av. Ca-

mille Santori. — Puis viennent : — les *custodes nobiles*, qui sont les princes Orsini et Colonna ; — des protonotaires apostoliques faisant fonction de *notarii :* MMgrs Pacifici, Cololombo, Simeoni, Bartholini, Pericoli ; — les substituts des *notarii :* M. l'abbé Santi et M. l'av. Palottini ;—les *scrutatores :* MMgrs Serafini, Nardi, Pellegrini, Dialti, Cristofori, Montani, de Falloux du Coudray et Nina ; — les *promotores :* MMgrs de Dominicis, Torti, Philippo Ralli ;—les *magistri cœremoniarum :* MMgrs Ferrari, Martinucci, Balestra, Ricci, Romagnoli, Rinaldi, Cataldi, Tortoli, Acoramboni, Sinistri, Riggi, Gattoni, Buccinetti, Tonio et Masi ; — les *assignatores :* MMgrs Folchi, Naselli, Bastide, Stonor, Pallotti, Perilli, Galot, Versache, Rignani, Silvestri.

Il y a enfin les officiers mineurs, qui sont les *scribæ protonotariorium* (sténographes), les *cantores*, les *ostiarii*, les *cursores*.

D'après les calculs faits par les cérémoniers pontificaux, on estime que le nombre des personnes ayant rang aux sessions solennelles du Concile, s'élèvera à environ 1,291, ce chiffre se décomposant ainsi :

Cardinaux sans juridiction épiscopale,	35
Cardinaux Évêques, Patriarches, Archevêques et Évêques,	925
Abbés *nullius*,	29
Généraux d'ordre,	32
Soit, Pères du Concile ayant vote définif ou consultatif,	1,017
Théologiens pontificaux,	100
Officiers,	50
Cour du Pape et Prélats appelés *di fiocchetti*,	124
	1,291

Il peut y avoir quelques inexactitudes dans ce chiffre, mais il n'en sert pas moins à donner une idée générale de l'ensemble du Concile dans les sessions générales.

Le Saint-Père a fait imprimer plusieurs volumes pour être remis aux Évêques, entre autres : *Methodus servanda in actionibus synodalibus*, et un second sur les cérémonies de l'Église dans les Conciles œcuméniques.

BIBLIOGRAPHIE.

La *Revue de l'Art chrétien* a déjà annoncé (août 1869) l'ouvrage de M. l'abbé Frugère sur l'*Apostolicité de l'Eglise du Velay*. Ce livre, dont nous rendrons un compte détaillé dans notre prochain numéro, a reçu du Saint-Père le plus bienveillant accueil. Nous reproduisons la lettre que, par ordre du Pape, Mgr Mercurelli, secrétaire des lettres latines, a écrite à M. l'abbé Frugère, curé de Chaspuzac, diocèse du Puy.

On y verra comment à Rome l'on apprécie le bienheureux retour de nos Eglises à leurs antiques traditions. H. M.

Perillustris et adm. Rnde Dne Dne Obsme.

Non contemnendum certe reviviscentis indicium fidei videtur esse studium passim emicans erga religiosas traditiones constanter servatas a populis usque ad postremas ætates, donec hypercriticorum opera, si non omnino explosæ, in grave saltem dubium ipsæ imprudenter fortasse, revocatæ fuerunt. Quamobrem SS. Dominus Pius IX acceptissimum habuit, omnes te ingenii eruditionisque tuæ vires intendisse ad colligenda ordinandaque monumenta, quibus recepta diu sententia de Apostolica origine Ecclesiæ Galliarum confirmari posset, et adversa refelli. Gratoque propterea animo volumen tuum excepit, quo gloriam istam Galliæ toti, et nominatim Aniciensi Sedi congestis undique argumentis asserere studuisti; meque tibi Suo nomine gratulari jussit, ac paternæ benevolentiæ suæ pignus nuntiare Apostolicam Benedictionem, quam tibi peramanter impertit.

Id vero dum ultro libenterque perficio, peculiaria gratulationis meæ æstimationisque officia tibi exhibeo, cui adprecor a Deo fausta omnia et salutaria.

Tui, perillustris et adm. Rde Dne Dne Obsme.

Addictiss. Obsmus famulus,

Franciscus MERCURELLI,
ab epistolis latinis.

Romæ, die 30 octobris 1869.

Du Pape et du Concile ou *Doctrine complète de saint Alphonse de Liguori sur ce double sujet*. Traités traduits, classés et annotés par le P. Jules JACQUES de la Compagnie du Très-saint-Rédempteur. Casterman, 1869.

Nul livre ne vint plus à propos. Tandis que des notes discordantes troublent la merveilleuse harmonie des millions de voix qui chantaient l'infaillibilité du Saint-Siége, il est doux pour les dociles enfants de

l'Église d'entendre la grande voix d'un Saint imposer silence à de hardis murmurateurs. Saint Alphonse de Liguori fut suscité de Dieu pour combattre et terrasser le jansénisme, le rigorisme et le gallicanisme. Tous nos lecteurs connaissent les admirables ouvrages de théologie morale et d'ascétisme qui ont fait remporter au saint évêque une victoire complète sur les deux premiers ennemis. Les ouvrages contre le gallicanisme sont moins connus. Il faut remercier le R. P. Jacques de son zèle à les populariser.

Le lecteur remarquera, non sans étonnement peut-être, que saint Alphonse prend souvent à partie Fébronius et les gallicans, sans se mettre en peine de séparer les deux causes Est-ce ignorance? Est-ce exagération? Ni l'un ni l'autre. En y regardant de près, l'on verra qu'en définitive les arguments de Fébronius ne diffèrent guère de ceux des gallicans. Quoi d'étonnant que le saint docteur, au coup d'œil si juste et au jugement si droit, ait souvent enveloppé les deux causes dans une condamnation commune! Avis aussi à ceux qui voudraient encore s'obstiner dans la profession des opinions ou plutôt des erreurs gallicanes!

Inutile d'insister sur l'autorité de saint Liguori. Elle est immense, et l'on peut affirmer qu'après les éloges qui lui ont été plusieurs fois accordés par les souverains Pontifes, soit dans les actes de sa canonisation, soit dans une foule d'autres circonstances solennelles et spécialement dans l'office qu'ils lui ont consacré, on peut affirmer que la doctrine du saint évêque est vraiment *canonisé* par l'Église. « Saint « Alphonse de Liguori, disait récemment Mgr l'archevêque de Malines, « est un saint et savant théologien, *le plus fidèle et le plus puissant* « *écho de la tradition dans les temps modernes* .... Ses œuvres de « dogmatique générale et spéciale ont un cachet à part; leur lucidité « est telle, que les difficultés semblent disparaître sous la plume du « saint auteur : nous ne serions pas surpris si ces œuvres étaient un « jour citées dans les écoles comme ses œuvres morales (1). »

Lors donc que de tous côtés l'on réclame un ouvrage à l'aide duquel on puisse faire justice des assertions étranges, paradoxales et contradictoires de Mgr l'évêque de Sura, quelle meilleure indication à donner que celle des traités de saint Liguori? Oui, bien sûr, saint Liguori a, près d'un siècle à l'avance, réfuté complétement le trop fameux ouvrage de Mgr Maret. H. M.

CHRONIQUE.

1. Les publications relatives au futur Concile abondent en ce moment. L'Allemagne a traduit la lettre pastorale de Mgr Plantier. M. Dieringer, chanoine de Cologne et professeur à l'Université de Bonn, exprime sa reconnaissance au traducteur de cette œuvre. Il le

(1) *L'Infaillibilité et le Concile général*, ch. VIII.

félicite d'avoir réussi à donner le change à ses lecteurs, au point que, sauf quelques phrases, quelques tournures et quelques expressions, on pourrait croire qu'on lit un original. « Par là, ajoute-t-il, le traducteur a implanté un écrit sur le sol allemand. Il en était digne, moins à cause de sa provenance que par les éclaircissements intelligents qu'il contient, l'apaisement qu'il peut procurer à des esprits inquiets, les jugements exacts, pour la plupart, qu'il renferme sur la situation et qui en font un ouvrage, sous bien des rapports, instructifs ». Il est vrai que le critique accompagne cette appréciation de bien des réserves : à le lire, on le croirait presque de mauvaise humeur, ce qui donne encore plus de poids à sa première déclaration.

M. H. St. A. V. Liano a aussi publié un écrit en allemand sur le « dogme et les opinions d'école » et le « passage d'une opinion à un article de foi ».

L'ouvrage de Mgr Nardi, en réponse à la brochure *le Concile œcuménique et les droits de l'Etat*, a été pareillement traduit en allemand. C'est dire, en un mot, l'importance qu'on y a attaché chez nos voisins, visiblement inquiets au sujet des résultats du prochain Concile. La *Bibliographie liturgique*, de Bonn, relève plusieurs fautes d'impressions et quelques *lapsus calami*. Le *Pape et le Concile*, de Janus, sont traités par cette même *Revue* avec plus d'indulgence. Hâtons-nous cependant d'ajouter qu'elle est loin de souscrire à toutes les propositions émises dans les articles de la *Gazette générale d'Augsbourg*, et réunis aujourd'hui en un volume.

En France, nos lecteurs connaissent les publications de ces derniers temps relatives au même objet. L'infaillibilité paternelle du Pape est combattue, quant à l'opportunité de la définition, par une lettre de Mgr l'Évêque d'Orléans à son clergé. Cette lettre est le *votum* anticipé d'un prélat qui, après avoir blâmé la prétendue pression essayée sur les Pères du Concile par l'*Univers*, la *Civilta cattolica*, les lettres de Mgr Manning et de Mgr Deschamps, semble ne pas échapper à l'inconvénient qu'il signale avec assez d'amertume,

Mgr Maret, évêque de Sura, prépare une *Défense* de son ouvrage. C'est ce qu'il a annoncé dans une lettre à Mgr l'Evêque de Rodez.

Enfin un livre destiné, semble-t-il, à faire aussi quelque bruit, est somptueusement annoncé en Allemagne. Il est intitulé : *La Réforme de l'Eglise romaine dans son Chef et dans ses membres, objet du prochain Concile romain*, et il paraît à Leipzig, chez Duncker et Humblat. Le titre sonne mal ; c'est tout ce que nous pouvons en dire pour le moment.

2. Dans un autre ordre d'idées, le R. P. de Valroger vient de publier un ouvrage sur l'*Age du monde et de l'homme d'après la Bible et l'Eglise*. Le but de l'auteur est de montrer que « les savants les plus orthodoxes reconnaissent sans hésiter que ni l'Écriture, ni la tradition, ni les règles ecclésiastiques ne déterminent la durée du temps écoulé entre la création du monde et la création de l'homme »... et que « l'Eglise est complétement neutre dans ces questions, qui n'importent ni au dogme ni à la morale ». Nous dirons de cet opuscule ce que l'auteur dit d'un autre ouvrage sur le même

sujet : « Il y a là des vérités qu'il est bon de rappeler toujours, parce que beaucoup d'esprits sont enclins à les oublier, non sans péril pour eux ou pour les autres. » (Paris, de Soye. Dépôt rue de Mézières, 6 ; 146 pp. in-18.)

3. M. l'abbé Grandclaude nous donne, presque en même temps, la troisième édition du *Breviarum philosophiæ scholasticæ* et un volume in-12 de 226 pages (Paris, Lethielleux) sur les *Principes de 89 et le Concile*. La troisième édition du *Breviarium* renferme quelques additions qui ont toutes pour but la clarté et la précision doctrinales. Comme cet ouvrage est aujourd'hui divulgué en Amérique, sur un grand nombre de points, dans les Colonies, en Allemagne, en Belgique et dans un très grand nombre de séminaires de France, il importait de ne rien modifier qu'avec circonspection. C'est ce qui a été fait. Dans les modifications comme dans la rédaction primitive, on retrouve l'écho fidèle des grands scolastiques, saint Thomas, Suarez, etc., et de tous les travaux contemporains, Liberatore, San-Severino, Franzelin, Kleutgen, etc. Dans le second travail, l'auteur a voulu exposer, d'une manière rationnelle et scientifique, les principes fondamentaux du droit public, civil et ecclésiastique La première partie est dirigée contre le rationalisme contemporain, désigné sous le nom de *libéralisme*. C'est une série de principes et de déductions rigoureuses destinées à montrer ce qu'il y a de faux et d'incertains dans les thèses pompeusement qualifiées du titre de *principes modernes, principes de 89*. L'*Univers* avait déjà accueilli, et avec une faveur marquée, une bonne partie de ce travail, c'est-à-dire les premiers chapitres de l'ouvrage. La deuxième partie, dirigée surtout contre le gallicanisme *contemporain*, renferme une étude approfondie sur la nature intime et l'organisation divine du pouvoir dans l'Église. C'est une synthèse complète de ce que la raison éclairée par la foi nous enseigne sur ce point.

4. M. l'abbé Rivière, directeur au grand séminaire de Nîmes, poursuit la publication du *Cours d'histoire ecclésiastique* dont j'ai déjà parlé ici même. Le second volume a paru depuis quelques mois. Il mérite tous les éloges que j'ai donnés au premier. Cet ouvrage est devenu ou est sur le point de devenir classique dans plusieurs séminaires. On y remarque une exposition très nette de tous les faits et de toutes les discussions historiques de nature à mettre en relief la primauté d'honneur et de juridiction des Pontifes romains et leur personnelle infaillibilité.

A. Gilly

Arras. — Typ. Ve Rousseau-Leroy, éditeur-gérant.

DES PROGRÈS

DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

—

Deuxième et dernier article.

IV.

Les études philosophiques excitent de plus en plus l'attention et l'intérêt de ceux qui président immédiatement à l'éducation ecclésiastique. On ne croit plus que l'on puisse se borner aux éléments de la logique, et à de vagues notions de psychologie et de théodicée, ni qu'on ait beaucoup obtenu, quand on a préparé les jeunes clercs à la méthode et aux habitudes de la théologie. La philosophie est estimée aujourd'hui pour son propre fonds, cultivée pour son utilité intrinsèque, et parce que, suivant la juste remarque de Fénelon, nous manquons pour le moins autant de raison que de foi. Cette estime des sciences métaphysiques est, d'ailleurs, en proportion de l'amour qu'inspirent les doctrines de l'école. Le cartésianisme et l'éclectisme modernes ne méritaient vraiment pas plus de soin qu'on ne leur en accordait, et l'on sentait instinctivement qu'il ne fallait pas payer trop cher l'acquisition d'une mince quantité de vérités mêlées à des erreurs sans nombre et sans mesure. Les scolastiques sauveront seuls la philosophie, comme les moines du moyen-âge ont seuls sauvé les lettres antiques. La renaissance des doctrines d'Aristote et de saint Thomas est en même temps la renaissance de la philosophie.

Cependant nous en sommes encore à la période des tentatives et du tâtonnement ; nous cherchons encore la voie, et nos élans sont arrêtés souvent par les obstacles d'un chemin abandonné pendant plus de deux siècles. C'est le temps où les donneurs de conseils ont quelque espérance d'être utiles et de se faire écouter. Nous osons réclamer le bénéfice de cette situation ; et, laissant de côté l'organisation des études philosophiques dans le plan général d'une université catholique, nous demandons la liberté de proposer quelques idées sur l'enseignement de la scolastique dans les séminaires du clergé de France. D'ici à l'époque où une révolution radicale autant que nécessaire se produira dans le système de notre éducation nationale, nos séminaires diocésains seront les seuls établissements qui puissent contribuer efficacement à la restauration et aux progrès philosophiques : qu'ils ne faiblissent pas devant cette mission providentielle !

Les élèves de nos cours de philosophie possèdent communément le précieux avantage d'être dégagés des préoccupations excessives que les questions d'avenir et de vocation imposent aux jeunes gens, d'être libres de toute ambition mondaine, et surtout de l'inquiétude extraordinaire où la préparation d'un examen pour le baccalauréat universitaire jette nécessairement l'esprit des étudiants. Or, cette heureuse indépendance, cette tranquillité d'âme, sauvegardons-la soigneusement. Être forcé de revoir mille détails de grammaire, de littérature, d'histoire, de mathématiques, etc., et faire de bonnes études philosophiques, sont deux choses à peu près incompatibles ; la métaphysique ne s'étudie bien que dans le calme et la solitude ; c'est une science de réflexions constantes. Il serait donc désirable qu'un examen général et même un diplôme de maîtrise ès-arts précédassent toujours l'année de philosophie, et fussent le couronnement des travaux littéraires et

scientifiques ; les éléments de la physique et de la chimie devraient être déjà expliqués pour servir d'introduction à la cosmologie, et les mathématiques supérieures pourraient seules obtenir droit de cité dans la classe de philosophie.

Sans doute, nous ne voulons point réduire nos étudiants à la méditation exclusive des causes et des principes ; nous ne voulons point condamner à l'inaction leurs aptitudes littéraires ni même leurs goûts artistiques. Avec les premières leçons d'herméneutique sacrée, d'exégèse biblique et d'histoire ecclésiastique qu'ils reçoivent habituellement, dès leur entrée au grand séminaire, nous souhaiterions qu'ils suivissent un cours d'esthétique générale pour l'étude du beau, de ses lois et de ses manifestations les plus brillantes. L'histoire de la philosophie, accompagnée d'une critique sérieuse et méthodique des erreurs, de leurs origines et transformations, serait aussi de la plus grande importance. Réservée pour une seconde année où elle serait largement développée, elle permettrait aux élèves du premier cours d'embrasser d'une manière continue l'ensemble de toute la philosophie véritablement digne de ce grand nom, sans que l'exposé des faux systèmes en vînt déchirer la trame harmonieuse et jeter par là même quelque confusion dans les intelligences. L'histoire est bien vaine, parfois bien dangereuse, si l'on ne peut s'y diriger à la lumière certaine d'un vrai critérium, et ce n'est pas au début des études rationnelles qu'on affronte utilement le spectacle de tant de scepticisme, de tant de sophismes, de tant de contradictions qui ont rempli l'existence des écoles de philosophie.

On le voit, nous estimons que deux années entières ne sont pas de trop pour l'enseignement de la philosophie, surtout si l'on y fait rentrer le traité de la religion ou de la démonstration chrétienne, qui est le préambule naturel

de la théologie. A la rigueur, il est possible de remettre aux professeurs de dogmatique et de morale le soin d'expliquer certaines questions rationnelles, sur lesquelles la révélation divine a projeté d'abondantes lumières ; mais pour ces jeunes esprits qui s'ouvrent si bien au soleil de la vérité, quel dommage d'être chaque jour arrachés à la contemplation des objets qu'ils commencent à pénétrer, et d'être condamnés à ne voir qu'à la surface les trésors de la sagesse antique et de la sagesse chrétienne ! Quelle gêne et quel embarras pour les études théologiques elles-mêmes d'être perpétuellement encombrées de problèmes philosophiques, quand elles ont à peine le temps de cultiver à fond leur propre sol ! Toutefois, s'il est absolument impossible d'étendre à deux années le cours de philosophie, ou même si l'on veut utilement compléter et parfaire cet enseignement de deux ans, il serait très-avantageux, croyons-nous, d'établir une chaire supplémentaire de métaphysique pour l'explication des thèses les plus relevées. Ce cours serait obligatoire pour les élèves plus jeunes ou mieux doués, et il serait professé à une heure assez commode pour que les théologiens même pussent y venir continuer l'étude de la philosophie sans compromettre le succès de leurs études spéciales. Ce genre de leçons aurait aussi le mérite de donner à nos séminaires quelque chose de la vie académique, et de préparer des répétiteurs pour les commençants, car il est vraiment impossible de trouver parmi les étudiants de première année, les sujets nécessaires pour organiser de bonnes conférences philosophiques.

Bien dirigées, ces répétitions délivreraient les maîtres de la nécessité fort gênante où ils sont d'interroger leurs élèves pendant les classes. Ces interrogations sont assurément indispensables pour exciter le zèle des auditeurs, pour éprouver leur application et juger de leurs talents, comme pour développer leurs facultés naissantes. Mais

n'est-ce pas une perte incalculable de temps, n'est-ce pas un insupportable ennui d'être arrêté à chaque instant par une récitation mal préparée, difficile, inintelligente et plus propre à déconsidérer la philosophie et à lui enlever son prestige qu'à enflammer l'ardeur des élèves? Le système reçu dans les universités, d'après lequel le professeur parle seul durant les classes, a d'inappréciables avantages dont il serait utile de faire part à nos établissements diocésains; il laisserait enfin aux professeurs de l'espace, du temps, du courage, et ne permettraient point aux disciples de sommeiller deux et trois jours sur une thèse que la paresse ou l'épaisseur de quelques esprits empêchent de franchir rapidement.

V.

L'enseignement philosophique consiste essentiellement dans la parole du maître ; avant tout, il doit être *oral*, et les livres n'en sont que les instruments secondaires Il gagnerait beaucoup en puissance et en efficacité si chaque professeur pouvait lui-même rédiger le texte qui sert de base à ses leçons, et en distribuer à son jeune auditoire le sommaire imprimé ou lithographié; au besoin, une dictée régulière et courte, si bien tempérée que les élèves ne soient pas obligés de l'écrire de nouveau, résumerait d'une manière authentique les pensées du maître. Non-seulement cette méthode serait une preuve de la science et de la capacité de ceux qui enseignent, non-seulement elle augmenterait leur autorité qui est indispensable pour inspirer aux élèves la confiance et la foi scientifique, sans lesquelles ils n'apprendront jamais rien, dit Aristote, mais elle répondrait pleinement aux besoins et aux aptitudes qui se manifestent particulièrement dans telle région, dans tel séminaire, dans telle classe, et qui ne peuvent guère trouver une sa-

tisfaction complète dans le travail d'un étranger, si docte qu'on l'imagine. Les fondateurs de plusieurs universités l'avaient compris ainsi, quand ils prescrivaient à tous les *lecteurs* de théologie et de philosophie de se servir de leur propre travail et de s'accommoder par là-même aux nécessités variées des temps et des esprits. Dans nos tentatives de restauration des doctrines scolastiques en France, nous avons trop oublié cette loi, et forcément, je l'avoue, nous n'avons fait que suivre des maîtres excellents, mais étrangers ; nous n'avons vécu que de leurs idées et de leurs livres, et cependant il nous faut une littérature philosophique tout à fait propre à la situation de nos intelligences, nos devanciers eux-mêmes, j'entends ceux du moyen-âge, nous étant presque impraticables. Oui, la France a été le centre le plus lumineux et le plus fécond des études scolastiques : nos bibliothèques sont encore remplies de livres, de traités, de thèses de grande valeur ; les commentaires d'Aristote, de saint Thomas, de Scot inondent encore notre sol, et ces ouvrages, hélas ! sont lettre close pour nos élèves ; il leur faut une initiation pour déchiffrer les éléments les plus simples de la philosophie de l'école. Bien des causes ont amené cette rupture, creusé cet abîme entre notre pensée et la pensée de nos pères ; on me pardonnera d'en indiquer une seule, une des plus importantes, à mon sens.

La langue maternelle est de tous les moyens d'instruction et d'éducation le plus efficace comme le plus simple. Par elle, les jugements et les sentiments de nos ancêtres pénètrent sans cesse dans nos âmes, en sorte qu'elle peut être l'organe et, pour ainsi dire, le canal de la vie ou de la mort intellectuelle, suivant que ses fondateurs ont été dans le vrai ou dans le faux : circulation mystérieuse dans les diverses générations, dans les diverses couches d'un peuple, pareille à la circulation du sang qui porte avec lui

la force ou la faiblesse, depuis les origines d'une famille jusqu'à ses derniers rejetons. Or, la langue française, telle que nous la recevons et que nous la parlons, n'a-t-elle pas été définitivement constituée par des écrivains violemment séparés de la grande tradition scolastique, et pour la plupart dévoués à la réforme de Ramus, de Montaigne, de Bacon, de Descartes et de Malebranche? Les expressions philosophiques de l'école ont-elles paru dans le français, sinon pour y être ridiculisées et marquées d'un sceau de mépris? Et cependant, Cicéron, dans ses écrits si élégants, Bossuet, dans son langage inimitable, n'ont-ils pas admis des mots techniques aussi étranges que ceux dont nos réformateurs se sont si fort amusés? Quoi qu'il en soit, la raillerie et le rire ont eu leur triomphe, et notre langue a commencé à se remplir d'expressions impropres, de formules inexactes, d'images et de comparaisons mal conçues et appliquées à tort, à ce point qu'on enseigne nécessairement aux enfants des erreurs radicales, en même temps qu'on leur apprend à balbutier le français. Un peu d'attention au caractère, aux métaphores, aux significations de notre dictionnaire national, montrera clairement que nous ne soutenons pas un paradoxe. Oui, la langue française, si belle et si noble, nous fait voir trop souvent le monde comme à rebours; ici, du mécanisme épicurien; là, des formes séparées au sens de Platon; ailleurs, la confusion du sensible et de l'intelligible; et c'est un grand obstacle à l'enseignement de la saine philosophie. Les maîtres sont forcés de changer tout d'abord l'esprit de leurs élèves et d'en écarter les fausses notions dont ils sont embarrassés. Des principes élémentaires, vulgaires dans les écoles d'autrefois, sont devenus difficiles et obscurs; ce que nos vieux auteurs, Goudin par exemple, dédaignaient d'expliquer comme trop simple, est précisément le plus difficile objet de notre tâche philosophique. L'Italie, dont la langue a

été façonnée et fixée de bonne heure, a beaucoup mieux conservé l'empreinte des théories scolastiques; aussi l'enseignement de la métaphysique d'Aristote et de saint Thomas y rencontre-t-il de plus grandes facilités et y obtient-il d'étonnants succès.

On comprend maintenant pourquoi nous réclamons des manuels et un enseignement particuliers à notre jeunesse. Ce ne sont pas tant les qualités de notre esprit, sa promptitude, sa précision, sa lucidité qui l'exigent ainsi, que nos défauts traditionnels et l'héritage de notre XVIe siècle. La philosophie scolastique présente certains aspects que nous devons envisager de préférence; elle contient certains principes qu'il nous faut approfondir spécialement; elle renferme des doctrines particulièrement applicables à notre trempe de caractère et aux lacunes de notre éducation ; et notre enseignement ne sera réellement efficace qu'au jour où il deviendra original. Alors nous comprendrons plus vite et mieux. Alors aussi nous jugerons à leur réelle valeur, des hommes et des livres que nous sommes enclins à déprécier, uniquement parce que leur sphère est plus haute que la nôtre et que nous n'y pénétrons que par un regard affaibli.

La nature de notre langue maternelle est une des nombreuses raisons qui lui feront préférer le latin dans l'usage des classes de philosophie. Avant qu'elle puisse utilement servir à l'exposition des doctrines de l'école, il faudra qu'elle subisse une transformation profonde en quelques-unes de ses parties, et qu'elle reçoive d'une main puissante une nouvelle information de sagesse et de vérité. En attendant, l'emploi du latin prolongera les études de grammaire et de littérature, et disposera les jeunes ecclésiastiques à l'intelligence des princes de la théologie et de la philosophie. Quelques dissertations françaises sur des matières de logique ou de métaphysique, la lecture de la *Bibliothèque scolastique* dont nous esquiserons tout à l'heure

le plan, aideront assez à donner le caractère philosophique aux compositions que nos élèves doivent faire dans leur langue maternelle.

VI.

Ne serait-il point possible d'établir, même à peu de frais, une petite bibliothèque, spécialement réservée aux élèves du cours de philosophie, dans chaque séminaire? Les plus avancés y trouveraient les matériaux nécessaires à des travaux personnels, et les présidents de *cercles* ou de conférences y puiseraient les notions plus abondantes dont ils ont besoin de se pourvoir. Goudin, Sanseverino, Liberatore et Kleutgen, dans les traductions françaises de leurs ouvrages, Signoriello, Di Giorgio, de Roaldès et autres écrivains, y feraient cortége à la *Somme théologique*, à la *Somme contre les Gentils*, aux opuscules et à quelques commentaires du Docteur angélique, à la métaphysique de Suarez, aux livres de Jean de saint Thomas, des docteurs de Salamanque, de Médici. Aristote lui-même y figurerait avec ses traités si simples et si profonds. On le lirait, aussi bien que saint Thomas, dans le texte original, et parfois le professeur consacrerait la moitié d'une leçon à l'explication littérale d'une page choisie de ces grands hommes.

De cette bibliothèque, il faudrait soigneusement écarter tous les ouvrages suspects, nuageux, indécis, bons tout au plus à mettre du trouble dans les connaissances de nos débutants. Quel est, en effet, le grand avantage de les laisser libres de s'égarer dans le labyrinthe ténébreux de la philosophie moderne d'où ils ne rapporteront que l'ignorance ou le dégoût de la science vraie, voire même le scepticisme ou l'éclectisme, son diminutif?

Les petits manuels, les minces abrégés, pour inoffensifs qu'ils puissent être, ne seraient admis qu'avec scrupule

dans cette bibliothèque philosophique. D'ordinaire, un seul de ces livres suffit, et leur grand nombre favorise plutôt la paresse de l'intelligence que la recherche de la vérité. Dès que les jeunes ecclésiastiques possèdent la clef de la scolastique, ils peuvent aborder les grands maîtres, et négliger le lait affadissant des *Compendia*, pour se nourrir de la substance virile des grandes œuvres. L'enseignement oral leur donnera cette clef précieuse des doctrines de l'école et un jour viendra, nous en avons l'espoir, qu'une collection de traités philosophiques, qu'une *Bibliothèque scolastique*, parfaitement accessible à tous nos auditeurs, leur facilitera la lecture et l'usage des livres les plus profonds.

Une série d'ouvrages rapides, clairs et solides à la fois, qui ne seraient point de simples manuels de philosophie et qui cependant formeraient comme un portique aux œuvres immenses des docteurs du moyen âge, une série de traités agréables et sérieux, qui seconderaient utilement le maître et demeureraient toujours entre les mains du disciple, tel est notre rêve de prédilection. Deux tentatives, d'esprit très-différent, mais qui paraissent avoir obtenu l'une et l'autre un succès durable, doivent nous servir ici d'exemple et de leçon.

Il y a quelque trente ans, une société de prêtres professeurs de philosophie, publiait, avec l'approbation de l'archevêché de Paris, « une bibliothèque philosophique de la jeunesse » comprenant un certain nombre de volumes in-12, empruntés pour la plupart à des auteurs assez récents; on y voyait Bossuet à côté de S'Gravesande, et S. Thomas Reid en compagnie de Fénelon et du P. Buffier. C'était de l'éclectisme, mais utile pour le but qu'on se proposait, qui était d'intéresser les élèves de nos séminaires aux grandes questions rationnelles et de leur fournir les moyens indispensables pour s'en occuper activement. De-

puis quelque temps, la *pensée moderne*, comme elle se nomme elle-même, a repris la même œuvre mais dans une autre direction : une librairie parisienne édite une double série d'écrits sur la métaphysique et la psychologie, sur la morale et la critique ; le titre général est celui de *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Ici encore les systèmes les plus opposés se rencontrent et se mêlent ; l'hégélianisme y va de pair avec l'éclectisme de Cousin, avec le positivisme de Littré, le matérialisme de Büchner et le spiritualisme officiel de l'Université.

Ne saurions-nous agir ainsi pour la défense et le progrès de la philosophie scolastique ? Et si nous le pouvons, n'est-ce pas un devoir d'en venir à l'exécution ? Ne se trouvera-t-il pas quelque part, en France, une librairie catholique décidée à se charger de la partie matérielle de l'entreprise, et vingt professeurs de philosophie dévoués à une publication si intéressante ? Ils laisseraient à d'autres le soin de rééditer les grands ouvrages et les vastes commentaires de l'école, et pour donner à leur bibliothèque plus d'attrait et d'utilité pratique ils la rédigeraient en français, et d'après une méthode tout à fait actuelle. Traduire des langues étrangères et mettre en la nôtre les meilleurs ouvrages du temps présent ; abréger et exposer au point de vue critique les traités de longue haleine ; étudier par exemple la philosophie de Balmès ou de Kleutgen ; faire la monographie d'une question ou d'un système, l'histoire d'un philosophe, d'une école, d'une ancienne université ; essayer l'accord désirable et très-possible de la philosophie d'autrefois avec les sciences nouvelles ; remonter aux sources par des observations analytiques et historiques sur Aristote, saint Augustin, saint Thomas et leurs continuateurs ; réunir autour de quelques idées fondamentales les réflexions et les vues que nos lectures journalières ne manquent pas de nous inspirer ; et enfin condenser chacun de ces travaux et

les réduire aux modestes limites d'un commode volume in-12, telle est la tâche que nous avons souvent rêvée pour nos excellents confrères dans l'enseignement.

Ainsi les défenseurs de la philosophie scolastique paraîtraient enfin au grand jour ; ils compteraient leur nombre et leurs forces ; ils disposeraient sagement de leurs ressources scientifiques et formeraient une école bien disciplinée. En augmentant leur activité personnelle, ils rassembleraient une phalange de jeunes lecteurs, de disciples fervents et plus tard de puissants auxiliaires. Sans prétendre fonder une philosophie nouvelle, sans vouloir innover, nous n'entendons pas non plus, nous l'avons dit, recommencer les temps écoulés, ni revivre dans les conditions et les formules même du XIIIe siècle. Il s'agit de nous rattacher à l'arbre antique dont nous avons été si malheureusement séparés ; il s'agit d'y reprendre la sève qui nous manque, et quand nous aurons recouvré ce principe vital, cette âme de la vraie philosophie, nous nous efforcerons de vivre avec la spontanéité et l'indépendance d'allures qui conviennent à chaque nation, à chaque époque et même à chaque esprit. C'est le vœu de nos maîtres et de nos initiateurs aux saines doctrines ; ce serait l'un des fruits de la *Bibliothèque de philosophie scolastique.*

Là, sans exagération ni roideur, mais aussi sans faiblesse et sans compromis, car la conciliation en métaphysique n'est guère autre chose qu'un stérile éclectisme, là, dis-je, répudiant tout ce que les systèmes de Platon, de Descartes et de Kant, ont mêlé d'alliage impur à la sagesse de nos pères, nous établirions un courant d'idées intéressantes, françaises en même temps que scolastiques, capables de préparer la restauration d'une vraie faculté de philosophie catholique au milieu de nous, et, qui sait? d'enfanter un jour cette science synthétique et souve-

raine dont tous les esprits sérieux de notre temps désirent voir l'aurore (1).

Demain, le grand et glorieux Concile du Vatican va se réunir dans le Saint-Esprit. Théologiens et philosophes, il nous faut recevoir de là les flots de cette pure lumière qui éclaire le temps et qui resplendit dans l'éternité, qui agrandit la raison humaine et qui nourrit la foi divine. C'est de là, plus que de tous nos efforts, que sortira le progrès véritable des sciences philosophiques comme des sciences surnaturelles. Bienheureux celui qui écoutera cette infaillible parole et en fera la règle immuable de ses pensées et de son enseignement !

Jules Didiot,
ancien professeur de philosophie.

(1) Si ce projet de *Bibliothèque de philosophie scolastique* obtenait l'adhésion de quelques lecteurs, nous leur proposerions la *Revue* et ses bureaux comme centre, au moins provisoire, de ralliement et de collaboration.

SAINT BONAVENTURE

ET SES FAUX ADMIRATEURS.

—

Huitième et dernier article.

—

XI.

Notre langue a conservé aux mots *formation* et *transformation* leur sens éminemment philosophique. Un être qui apparaît à l'existence, est le résultat d'une *formation ;* plusieurs êtres qui se combinent dans des proportions voulues, se *transforment* et donnent lieu à une individualité nouvelle. C'est donc à la forme que sont attachées les destinées de l'être. Qu'elle conserve sa réalité ou succombe sous la pression d'une force extérieure, il en résulte, pour l'être, la continuation de l'existence ou un changement substantiel.

Dans son acception la plus rigoureuse, la formation convient seulement à l'acte créateur. Dieu, au premier jour, forme les êtres. Sans avoir recours à des éléments préexistants, il suscite les formes, il tire du néant ces activités qui, libres ou liées à la matière, se présentent comme l'affirmation de l'existence.

L'influence des causes secondes détermine à son tour l'apparition d'individualités nouvelles. Mais elle ne peut agir que sur des éléments qui possèdent déjà une existence particulière. Ils sont rassemblés sous une forme commune et subissent la transformation qui amène l'exis-

tence d'un autre corps. C'est ainsi que la logique du langage nous fait voir dans l'eau, par exemple, une individualité particulière, et s'inquiète peu de ramener notre pensée vers l'hydrogène et l'oxigène qui entrent dans sa composition.

La science tient à honneur de se montrer moins facile. Elle admet volontiers le fait de la combinaison, mais c'est toujours aux composants qu'elle en appelle. Tout ce qui peut être divisé, simplifié, dégagé d'éléments hétérogènes, lui apparaît comme le résultat d'une addition matérielle. En dehors des corps premiers, elle ne reconnaît que des unités factices, des agrégations accidentelles.

Dans les théories philosophiques sur cette matière, nous voyons apparaître tour à tour la solution qui favorise les manières de parler et de penser propres au vulgaire, et celle qui accepte comme sa règle suprême les principes de la science expérimentale.

Il est inutile d'observer que les matérialistes de toutes les époques se sont renfermés dans ce dernier sentiment. Mais en dehors de leur école et même parmi leurs plus sérieux adversaires, un certain nombre de philosophes modernes introduisent volontiers la solution des sciences naturelles, dans le domaine de la métaphysique. Pour eux, le corps indivisible et homogène devient le type de l'élément primitif, la base toujours persistante de toute combinaison.

Les philosophes scolastiques n'attaquent pas la validité de l'opération physique ; mais ils prétendent la renfermer dans le domaine de l'expérience. Il leur est permis dès lors d'établir, au-dessus des sciences naturelles, un système purement métaphysique qui donne le véritable sens de la composition des corps et de leur individualité.

Nous avons constaté plus haut, que la matière et la forme introduites par la métaphysique comme les éléments

nécessaires de toute réalité matérielle, ne troublent en rien l'économie expérimentale des corps premiers. La question se pose maintenant à un point de vue bien différent. Au lieu de prouver par la métaphysique, la divisibilité des corps que la physique et la chimie regardent comme indivisibles, nous avons à défendre contre les opérations analytiques de ces sciences, l'indivisibilité substantielle des corps composés. Nous prétendons néanmoins arriver à un résultat analogue : prouver la thèse scolastique et respecter l'enseignement des sciences naturelles.

Quel est, en effet, le sens de la contradiction qu'oppose le système scolastique aux arguments tirés de l'observation expérimentale? Il constate et encourage les découvertes et les progrès de la science ; mais il en combat les conclusions. Les corps matériels sont livrés aux sciences naturelles. Qu'elles les analysent, qu'elles détruisent les agrégations, et nous disent le secret des combinaisons merveilleuses que renferme la nature. Mais, qu'elles ne s'attribuent pas le droit de nier la réalité substantielle de l'être nouveau que fait apparaître la composition. Elles peuvent le détruire, le ramener à ses éléments constitutifs, dicter la formule de ses composants : il ne leur appartient pas de nier sa réalité dans l'ordre des corps.

Pour combattre les prétentions de la théorie philosophique que nous venons de signaler, nous ne voudrions pas cependant employer des arguments auxquels peut répondre le progrès incessant des sciences naturelles. Lui objecter son étonnement et son ignorance en face des propriétés du composé, c'est seulement poser un problème dont le temps peut amener la solution. Aussi, sur ce point, malgré notre respect pour Liberatore et notre vénération pour Sanseverino (1), nous admettons volontiers la défense

(1) Liberatore, *del Composto umano*, c. VIII, a. 6 ; Sanseverino, *Compendium*, II, p. 81 ; *Elementa*, II, p. 233.

du P. Tongiorgi, du P. Ramière et du Dr Frédault (1). Un argument *ad hominem* doit être négligé quand il s'agit d'une doctrine traditionnelle. La simple juxtaposition de plusieurs éléments qui se rapprochent pour agir de concert, peut amener une résultante finale qui n'est dans la puissance d'aucun des composants examinés les uns après les autres.

Mais, le fait expérimental n'aurait-il plus d'obscurités, il n'en est pas moins évident que l'explication métaphysique demande à se placer sur un terrain moins mobile. Peu importent à la philosophie les variations de la physique. Ses véritables fondements sont ailleurs. Elle peut assister indifférente aux plus grandes révolutions des sciences naturelles.

Aussi sommes-nous peu troublés lorsqu'on nous dit que le système plus ou moins mitigé de l'atomisme, dont nous avons parlé plus haut, ressort sinon de la lettre, au moins de l'esprit de saint Thomas et des scolastiques. L'argument a été habilement exposé dans cette *Revue*, par le P. Ramière : « Saint Thomas (et il faut en dire autant de tous les scolastiques) ne s'est jamais mis en contradiction avec la science physique telle qu'elle était généralement enseignée de son temps... C'est ce qu'il ferait indubitablement aujourd'hui, s'il avait vécu jusqu'à nos jours. Il se garderait bien de repousser les résultats si remarquables de la chimie et de la physique modernes... Il y a donc tout lieu de croire que saint Thomas n'hésiterait pas à modifier sa théorie de la matière, de manière à la faire concorder avec les faits que la science démontre (2) ».

L'objection oublie de prouver un point essentiel, c'est

(1) Tongiorgi, *Instit. philos. cosmolog.*, l. I, c. I, a 5 ; Ramière, *la Matière et la Forme*, l. c ; Frédault, *de l'Unité substantielle du composé vivant*, dans l'*Univers* du 13 juin 1868.

(2) P. Ramière, *la Matière et la Forme*, dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, tome X, page 340.

que les modifications de la physique et de la chimie ont leur contre-coup nécessaire dans la métaphysique. Saint Thomas, saint Bonaventure et tous les scolastiques pensaient, au contraire, que la dernière de ces sciences, loin de partager la mobilité inhérente aux deux premières, repose sur des principes que ne peuvent pas ébranler les progrès et les découvertes de l'expérience. Ils se tiendraient donc aujourd'hui au niveau de la science moderne, et n'en demeureraient pas moins attachés à leur doctrine métaphysique. La déclaration du docteur Frédault n'est donc pas concluante lorsqu'il dit : « Jamais saint Thomas (et toute la scolastique avec lui) n'eût accepté cette théorie, s'il n'avait été embarrassé et abusé par la science humaine de son temps ; jamais il n'aurait accepté cette théorie vraiment païenne de la génération substantielle, dans laquelle, par un écho de traditions vicieuses, un des conjoints est tout, comme le mâle antique, et l'autre conjoint n'est rien, comme la femelle antique, qu'un simple terrain où le germe mâle se développe. Le saint Docteur n'eût pas manqué, s'il en avait eu les éléments dans les mains, à développer pour la génération substantielle, comme pour toute autre, la grande doctrine chrétienne qui, en relevant le rôle de la femme..... (1) ».

Ce n'était pas la peine de recourir à des rapprochements solennels et à des comparaisons d'un goût équivoque, pour traduire d'une manière très-inexacte les rôles de la forme et de la matière, dans le système scolastique sur la composition substantielle des corps. Nous avons déjà exposé en partie, la solution véritablement scolastique. On a pu se convaincre que l'analyse métaphysique n'est pas une condamnation des principes fondamentaux de la physique et de la chimie. Il nous reste à prouver que dans la formation

(1) D. Frédault, *de l'Unité substantielle du composé vivant*, dans l'*Univers* du 13 juin 1868.

des corps composés, les scolastiques, et en particulier saint Bonaventure, conservent la théorie de la forme et de la matière sans avoir à compter avec les sciences naturelles.

Trois points renfermeront toute notre doctrine. Nous constaterons : 1° comment s'établit l'unité du composé par suite de l'unité de forme ; 2° comment la forme peut sortir des puissances de la matière ; pour le cas de l'âme humaine, nous nous demanderons : 3° comment sa nature de forme substantielle peut se concilier avec les principes de la théorie scolastique.

XII.

Sous l'influence des causes extérieures, les objets subissent des changements essentiels ou accidentels. Le ciseau de l'ouvrier qui, d'un bloc informe, fait surgir une statue, n'altère en rien la substance du marbre. Chauffé jusqu'à la température du rouge blanc, le marbre se décompose et laisse se dégager à l'état gazeux l'acide carbonique, tandis que la chaux, ou oxyde de calcium, reste fixe. Dans le premier cas, le marbre conserve sa nature ; dans le second, il est altéré d'une manière essentielle et disparaît pour faire place à l'acide carbonique et à la chaux.

S'il nous plaît de renverser les termes et de prendre, pour point de départ, les deux éléments ainsi dégagés, leur combinaison amènera l'existence du carbonate de chaux ou du marbre. Ce produit, les philosophes qui ne veulent pas s'élever au-dessus des conceptions expérimentales, l'appellent une aggrégation accidentelle, ils le considèrent comme la simple juxtaposition d'éléments divers qui conservent dans le composé leur individualité substantielle. Les scolastiques voient en lui un corps essentiellement

nouveau. Pour eux les éléments ne sont plus rien ; seul le composé existe. Si la physique et la chimie veulent les retrouver, elles devront procéder à une nouvelle analyse.

Pour se rendre compte de leur assertion il faut se rappeler en premier lieu, le principe que nous avons établi plus haut, de l'unité de forme pour une matière unique (1). L'unité de forme, avons-nous dit, suit toujours l'individualité substantielle. Par conséquent, le nombre des composants importe peu : toutes les fois qu'une substance se présente avec des caractères tels que son individualité ne peut être mise en doute, nous devons lui reconnaître une seule forme.

Un second principe qui se pose comme la déduction naturelle du précédent, c'est que toute matière, toute existence réelle, demande une forme comme son élément nécessaire et essentiel. « Si on considère la matière, dit saint Bonaventure, comme existant dans la réalité des choses, on ne la trouvera jamais dépouillée des circonstances de lieu, de temps, de mouvement ou de repos. Dès lors non seulement il est anormal, il est même absolument impossible que la matière se trouve privée de toute espèce de forme (2). » C'est pour le saint docteur une doctrine tellement certaine, qu'il ne concède qu'à un miracle de la toute-puissance divine, la possibilité de séparer accidentellement la forme des espèces sacramentelles, de leur matière propre. Il ajoute : « Dieu a disposé les êtres selon les exigences de leur nature : pour cela aussi il n'a pas dû, dans les êtres réels, laisser la matière se séparer de la forme. Un miracle peut, il est vrai, dépasser et même contredire les lois de la nature. Mais quand il s'agit d'examiner les êtres de ce monde, nous devons, ainsi que le remarque saint Augustin, constater ce qui est dans l'ordre naturel

(1) Cf. *Supra*, art. VII ; t. IX, pp. 113 et sqq.
(2) D. Bonav., II *Sent.*, dist. XII, art. 1 ; édit. Vivès, t. II, p. 526.

de la créature, et non pas ce que Dieu aurait pu faire (1). »

Rapprochés l'un de l'autre, ces deux principes, l'unité de forme et la nécessité d'une forme pour toute individualité substantielle, nous font connaître la doctrine de saint Bonaventure sur la nature des composés. En eux comme « dans toute créature réellement existante, le métaphysicien distingue l'actualité de l'être, et c'est la forme qui la donne; il distingue aussi la stabilité d'une existence propre, et elle vient du principe sur lequel s'appuie la forme, c'est-à-dire de la matière (2). »

Mais ici se présente une grave difficulté. La forme du composé est-elle la même que celle des éléments? ou bien leur est-elle absolument étrangère? La première alternative ne peut être acceptée en aucune manière. Elle obligerait, en effet, à choisir entre les composants celui dont la forme peut être adoptée pour l'ensemble. Dès lors aussi il faudrait expliquer ce que deviennent les formes éliminées et se résoudre en outre à ne trouver dans le composé que l'élément privilégié avec un certain développement. L'expérience la plus vulgaire contredit une telle hypothèse.

Si nous voulons au contraire exclure du composé toute les formes des éléments, il reste à expliquer ce que deviennent ces formes et à préciser la raison et l'origine de la forme nouvelle que réclame nécessairement le corps composé. Les scolastiques n'ont pas reculé devant ces conséquences logiques de leur système. La nature qu'ils attribuent à la matière et à la forme, leur permet une explication qui satisfait l'esprit.

Nous avons vu, en effet, d'après saint Bonaventure et toute l'École, que la matière première est de sa nature

(1) Id., ibid., dist. III, art. 1, q. 1; t. II, p. 313; S. Aug., *de Genesi ad litt.*, l. II, c. I, n. 2 quoad sensum. Cf. D. Bonav., in l. IV, *Sentent.*, dist. XII, p. 1, art. 1, q. 1; t. V, pp. 509 sqq.

(2) D. Bonav., l. c., *ibid.*, p. 316.

indifférente à recevoir une forme ou une autre. De son côté la forme n'est fixée et déterminée que par son union avec la matière. Métaphysiquement séparées l'une de l'autre, elles sont également privées de réalité physique, et demandent pour exister, la matière une forme qui lui donne l'actualité de l'être, la forme une matière qui puisse circonscrire son action et fixer sa puissance.

Supposez dès lors que les formes des éléments premiers abandonnent tout à coup la matière à laquelle elles étaient unies, il en résulte pour celle-ci un état métaphysique *correspondant* à la matière première. La forme qui viendra s'en saisir n'aura pas à lutter contre des formes préexistantes. Elle ne trouve que la matière; elle l'absorbe complétement, et leur union constitue l'être nouveau, le corps composé dans lequel apparaissent une seule matière et une seule forme.

Un exemple quelconque mettra mieux la théorie en évidence. Le soufre mélangé au mercure dans les proportions et les conditions que marque la chimie, donne pour résultat le cinabre, ou pour nous servir d'un terme plus connu, le vermillon (1). Avant leur combinaison, les deux éléments présentent chacun une forme et une matière, et constituent des corps particuliers. Mis en présence l'un de l'autre par l'opération du chimiste, chacun abandonne sa forme. Il en résulte deux matières entièrement dégagées de leur forme actuelle, et par conséquent identiques. Nous avons vu, en effet, que d'après la théorie scolastique, les formes seules établissent des différences dans la matière première. C'est dire en d'autres termes que nous avons

(1) On nous permettra d'observer qu'Albert le Grand fut le premier à constater que le cinabre naturel, le *lapis rubeus*, peut s'obtenir par la combinaison du soufre et du mercure. Ce chimiste du moyen-âge n'en fut pas moins attaché au système scolastique de la composition substantielle des corps.

obtenu une seule matière. Ce n'est ni le soufre ni le mercure, mais la base commune à laquelle adhéraient les formes de ces deux substances. Rien n'empêche de mettre une autre forme, celle du cinabre, en possession de la matière. Nous obtiendrons ainsi le cinabre ou vermillon que les chimistes appelleront *sulfure de mercure* afin de ne pas perdre le souvenir de son origine.

L'autonomie du composé est entière et évidente dans le système scolastique. Il n'est pas donné à ses éléments de lui dicter des lois ou de le tenir sous leur dépendance. Par le fait de son existence, ils ont eux-mêmes disparu du rang des êtres réels. Il ne s'agit donc plus d'une simple juxtaposition, d'une agrégation fortuite et accidentelle, d'un mélange qui n'atteint pas l'essence de l'être : « le *mixte* est une substance nouvelle différant de ses composants et présentant des caractères propres, distinctifs et durables, qu'on ne trouverait pas dans les éléments composants (1). »

Le docteur Frédault qui trace lui-même cette loi au composé, ne saurait nier que la théorie scolastique s'y conforme de tous points. C'est son grand avantage sur les systèmes qu'on veut lui opposer. Elle n'est pas d'ailleurs incapable de montrer dans le composé les autres caractères qu'exigent de lui les sciences naturelles. Il demande pour sa formation des éléments toujours les mêmes, et au besoin, par suite d'une analyse ultérieure, il les laisse se détacher et retourne à la formule de ses composants. Aussi ne demeurera-t-elle pas sans réponse lorsque la chimie constatera que les éléments peuvent être dégagés du composé. Elle laissera cette science lui dire que tous les composés salins qui ont la soude pour base, sont efflorescents; que tous les sels de chaux ont une grande affinité pour l'eau; que les sulfates ont un même système de cristallisation; que les phosphates sont acidifiables par les acides; que les azotates fusent sur

(1) D. Frédault, l. c.

les charbons ardents; que la fusibilité des silicates dépend de leur base; que les borates sont vitrifiables; que les chlorites forment des corps détonnants; que les carbonates sont décomposables par le feu; que les sels de strontiane brûlent avec une coloration purpurine; que ceux d'arsenic donnent une odeur d'ail par la chaleur, etc., etc.

En présence de ces affirmations positives de la science, saint Bonaventure et tous les scolastiques répondent que si les composants ne sont pas appelés à additionner leurs formes pour amener la forme du composé, ils désignent cependant par leur nature particulière, la forme du composé. Cette forme à son tour ne peut pas apparaître sans une matière qui réponde à son rang et à son caractère. « La dignité de la matière vient, en effet, de la forme pour laquelle elle est ordonnée... De là, par exemple, la raison du nombre, de la nature et de la disposition des éléments qui entrent dans la composition du corps de l'homme (1). »

Il nous reste à expliquer l'origine de la forme particulière du composé et la destinée des formes qui avaient appartenu aux éléments.

XIII

La matière première, avons-nous dit, est indifférente vis-à-vis de toutes les formes. Par cela même aussi, elle est susceptible de les recevoir toutes. Lorsque se montre l'être réel avec son unité de forme, on peut donc affirmer qu'en lui, la matière première est dans un état de privation par rapport à toutes les autres formes. Pour nous servir d'une expression familière aux anciens philosophes, toutes les formes possibles sont *en puissance* dans la matière première d'un objet, sauf cependant la forme qui la met *en acte*, et

(1) D. Bonav., in II *Sentent.*, dist. XVII, art. 2, qq. 1 et 2; t. III, pp. 16 et 22.

avec laquelle il constitue la substance. Toutes les formes pour lesquelles la matière est seulement en puissance, les scolastiques disent qu'elle en est privée. Nous allons voir comment l'addition bien naturelle de ce troisième terme, la *privation*, aux deux principes constitutifs des corps, à la forme et à la matière, rend d'une explication facile l'apparition de la forme du composé et la disparition des formes de chacun des éléments.

Dans l'acte de la composition, les éléments, disent les scolastiques, abandonnent leurs formes. Il en résulte une matière dégagée de toute forme en acte, une espèce de matière première. Au lieu d'être privée de toutes les formes moins une, comme la matière de chacun des éléments, celle-ci est absolument dénuée de toute forme active. Par cela même aussi, elle les possède toutes en puissance. C'est dans cette puissance, dans cette privation que se rendent et se confondent les formes diverses abandonnées par les composants. Le mélange substantiel est pour elles la cause d'une complète disparition. Dans le composé, elles n'ont pas une réalité plus autorisée que celles de tous les objets qui sont dans les puissances de la matière première.

Cependant l'opération ne trouve point là son terme. Il est même impossible que la matière première, abstraite d'un objet matériel, puisse exister sans revêtir la forme d'un autre objet. Métaphysiquement, « sa tendance à prendre une forme, la capacité de les accepter toutes lui tient lieu de forme (1) », et nous permet de la considérer. Mais si nous passons de l'abstraction à la réalité, nous devrons constater avec le saint docteur que « la matière physique des objets ne peut nullement exister sans une forme active... En effet, manquant de forme, la matière ne pourrait pas présenter ses qualités accidentelles. Par conséquent, elle serait incapable d'avoir une extension, d'oc-

(1) D. Bonav., l. II *Sent.*, dist. XII, art. 1, q. 1 ; t. II, p. 526.

cuper un lieu, de se présenter dans l'état du mouvement ou du repos. Elle se placerait donc en dehors des conditions de tout corps matériel (1) ». L'autorité de Hugues de Saint-Victor, de Pierre Lombard, de Boëce et d'Aristote, vient à l'appui de cette conclusion (2).

Ne pouvant pas demeurer privée d'une forme actuelle, la matière accepte celle qui convient à la nature des éléments qui ont concouru à sa composition. Pour la trouver, elle n'a pas à chercher ailleurs que dans ses puissances. Désormais et jusqu'à ce que de nouvelles combinaisons lui fassent perdre cet état, elle se montrera sous l'actualité de cette forme unique, et restera privée de toutes les autres

On le voit, la formation du composé résulte d'opérations peu complexes. Les puissances de la matière, ce que les scolastiques appellent très-bien la privation de toutes les formes qu'elle pourrait posséder, absorbent la forme des éléments. De là résulte pour eux tous une matière identique, une par conséquent. Cette matière, privée encore de toutes les formes et incapable de s'actualiser si elle n'en accepte pas une, est déterminée par le mode même de son origine à choisir celle du composé.

La théorie scolastique arrive donc d'une manière légitime à l'unité de forme qu'elle reconnaît au corps mixte. Plusieurs éléments se présentent avec des formes diverses. Mais par suite de la combinaison, ils abandonnent chacun la leur. Aussi le composé, pour affirmer son unité substantielle, n'aura-t-il point à se laisser absorber par l'un ou l'autre de ses composants. Tous ont également perdu le pouvoir de se l'approprier. Peut-on dire cependant qu'ils demeurent sans influence sur le genre et les propriétés du

(1) Id. ibid. : cf. l. II, dist. III, p. 1 ; t. II, p. 316.

(2) Hug. *de Sacram.*, l. I, p. I, c. IV; Boet, *de Unitate et uno* ; P. Lomb., l. II, *Sent.*, dist. XII ; Arist., *Phys.*, l. I et III.

composé ? Certains adversaires de la théorie scolastique l'ont prétendu. C'était pour leurs attaques un point de départ fort avantageux. Si la nature des éléments n'est pour rien dans la détermination du corps composé, comment expliquer, en effet, les lois constantes qui président aux analyses et aux combinaisons chimiques? « Il devient bien difficile, dit à ce sujet le docteur Frédault, d'expliquer pourquoi telle et telle substances sont nécessaires à la formation du composé ; et tout aussi impossible d'expliquer comment les éléments composants manifestent leur présence dans le composé ; pourquoi, par exemple, le cinabre et la litharge ne peuvent être le produit que de mercure et d'oxygène, de plomb et d'oxygène ; et comment ce cinabre et cette litharge manifestent par leurs qualités leurs éléments formateurs (1). »

La difficulté a moins de sérieux lorsqu'on se reporte à la véritable exposition de la théorie scolastique. Pour abandonner leurs formes et céder leur matière commune à une activité nouvelle, les éléments influent néanmoins sur le fait et les conséquences de la combinaison. La forme du composé nécessairement correspond à la matière qui lui est unie. Saint Bonaventure fait remarquer cette loi générale, qui place la raison du composé dans la nature particulière des éléments combinés. « Plus le mélange présente d'éléments précieux et élevés, plus aussi la forme qui lui convient doit montrer de grandeur... On peut dire par conséquent que la noblesse de la matière est fondée sur la nature de la forme qui lui est adaptée... C'est ainsi que le corps de l'homme, destiné à la plus noble des formes, montre en lui l'assemblage des divers éléments dans les proportions les plus parfaites... Tout en lui, la nature du mélange, la beauté et le nombre des organes, la

(1) D. Frédault, *Univers* du 13 juin 1868 ; cf. P. Ramière, l. c. p. 342 sq.

noblesse de la stature, font de ce corps tiré du limon de la terre, un digne compagnon de l'âme (1). »

Il n'est donc pas impossible que l'analyse expérimentale retrouve dans le composé, les éléments qui sont entrés dans sa combinaison. A mesure que la matière cédée au composé s'en détache, elle réclame comme la seule forme qui puisse lui convenir celle que la combinaison lui avait fait abandonner. La matière première retrouve cette forme dans ses puissances, et de nouveau la laisse se mettre en acte pour reconstituer l'élément. Nous ne voudrions donc pas souscrire à la concession que le P. Liberatore, après bien des hésitations, fait au docteur Frédault. « Nous en faisons l'aveu, dit-il, cette théorie explique plus facilement que la nôtre (la théorie scolastique), pourquoi tels ou tels éléments doivent concourir à la formation d'un composé, et pourquoi ces éléments reparaissent après sa dissolution. » Sous forme d'un *aveu,* de telles paroles font supposer, sur le point en question, une difficulté à peu près insoluble pour le système scolastique. Aussi les paroles qui suivent apportent-elles une compensation bien insuffisante. « Mais, ajoute le P. Liberatore s'adressant au docteur Frédault, *il faut l'avouer aussi,* dans cette théorie (celle qui combat le système scolastique), le changement de nature que subissent les éléments, et la production d'un être nouveau, sont complétement inexplicables (2). » Nous savons que l'adversaire du jésuite italien est loin de rendre aveu pour aveu. Il cite au contraire la concession avec triomphe (3). Mais s'il peut s'en faire un argument contre le P. Liberatore, nous ve-

(1) D. Bonav. in II *Sent.*, dist. XVII, art. 2, q. 3 et q. 1 ; t. III, pp. 20, 17, 37; *Centiloq.*, sect. 25 ; t. VII, p. 396.

(2) P. Liberatore, dans la *Civilta* du 16 novembre 1867; *Univers* du 5 juin 1868.

(3) D. Frédault, dans l'*Univers* du 13 juin 1868.

nons de voir que la théorie scolastique est à l'abri d'une telle objection.

L'influence au moins indirecte des éléments primitifs sur la détermination du corps composé, délivre complétement la matière première du rôle contradictoire qu'on prétendait lui imposer. On a beaucoup argutié sur cette matière première qui n'est rien, et de laquelle néanmoins la scolastique fait surgir les formes. Si elle prétendait lui en attribuer la production, on comprendrait la valeur de la difficulté; mais la *privation* qu'elle impose à toute matière et la transition de la puissance à l'acte pour la forme unique du nouveau corps, n'autorisent pas à se méprendre sur le développement de la théorie. Les paroles de saint Bonaventure contredisent, d'une manière positive, cette fausse interprétation.

Dans ses ouvrages, la *privation* des formes que les scolastiques supposent à la matière, présente un sens parfaitement défini. La matière à laquelle convient la *privation* et la valeur de cette expression sont également déterminées.

Deux passages du second livre des *Sentences* et un endroit remarquable du *Breviloquium*, précisent la raison de la *privation* dans les êtres, et le nombre de ceux auxquels elle peut convenir. Il n'appartient qu'aux êtres matériels qui nous entourent de pouvoir varier leur substance. Par conséquent, nous ne trouverons la tendance à prendre toutes les formes, l'aptitude à les accepter, que dans la matière des corps terrestres. La privation ne se montrera pas ailleurs. « La matière des corps célestes, observe le saint Docteur, est la même que celle des corps terrestres, si on s'arrête à l'essence ; elle est diverse, si on considère la réalité et la manière d'être... En effet, il est juste d'établir une différence entre la matière soumise à la *privation* et celle qui n'est pas soumise à la privation ;

or la matière des corps célestes échappe à la privation, ce qui n'arrive pas pour les corps terrestres... (1). »

Nous trouvons dans ces paroles la base d'une distinction nécessaire entre la *matière première* prise en dehors de toute existence et métaphysiquement commune à tous les êtres créés, et la *matière première* abstraite des objets terrestres. Celle-ci ne peut pas s'étendre au-delà des corps matériels qui nous entourent, et, à la différence des corps célestes et des substances immatérielles, elle est sujette à la privation. « Les corps célestes, en effet, malgré leur existence matérielle, présentent une nature tellement parfaite dans sa forme, que leur matière n'a pas d'aptitude pour une autre forme. Son activité ne l'expose point à subir des variations et des changements (2). »

La multitude des formes que peuvent affecter tour à tour les objets matériels, est la suite d'une sage disposition de la Providence « La nature corporelle, pour atteindre son complet développement et manifester la sagesse du Créateur, demandait une grande variété dans les formes. On le voit par le spectacle que présentent les minéraux, les plantes et les animaux. Il fut donc nécessaire d'établir quelques corps simples qui, se combinant diversement, deviendraient le point du départ et l'occasion de la multiplicité des formes. Telle est la nature sujette aux changements, les objets terrestres qui se forment par combinaison des éléments (3). »

Des éléments simples et en petit nombre sont donc, après la création, le point de départ et l'origine des combinaisons multiples que présentent les êtres. Pour faciliter

(1) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. XII, a. 2. q. 1 ; t. II, p. 534.

(2) D. Bonav. in l. II *Sentent.*, dist. XVII, a. 2, q. 2 ; t. III, p. 19; l. I. *Sentent.*, dist. III, p. 2, a. 1, q. 3 ; t. I, p. 82.

(3) D. Bonav., *Breviloq.*, part. II, *de Creatura mundi*, c. III ; t. VII, p. 260.

cette évolution « la matière est pleine de formes (1) ». C'est le résultat de la privation qui lui est imposée (2). Sous l'influence de leurs forces naturelles ou d'une puissance étrangère, les éléments se rapprochent, opèrent leur combinaison, et font sortir de son état de potentialité une des formes renfermées dans la *privation* de la matière. Ce sera la forme du composé.

XIV.

Après l'exposition que nous venons de faire de la théorie scolastique, les paroles suivantes de saint Bonaventure ne présentent pas de difficultés. « Les formes des objets corporels, et, par conséquent, les formes des corps élémentaires et des corps composés, sont dans les puissances de la matière. L'action d'un agent particulier les fait passer de la puissance à l'acte. C'est le sentiment d'Aristote ; c'est celui que professent généralement les docteurs en philosophie et en théologie... De ce fait que les formes sont dans les puissances de la matière, il ne faudrait pas conclure qu'*elles sont tirées de son essence*. Dans la matière se trouve un principe créé avec elle. C'est ce principe qui, sous l'action de l'agent, devient la forme actuelle du composé... Saint Augustin, que cite le maître des *Sentences*, soutient cette opinion (3). »

Peut-on dire également de l'âme humaine que, pour apparaître à l'existence, elle demande seulement à être retirée des puissances de la matière ? Saint Bonaventure proteste contre une semblable assertion. « L'âme des ani-

(1) D. Bonav., *Itinerarium mentis in Deum*, c. I; t. XII, p. 6.

(2) D. Bonav. in l. II *Sent.*, dist. XXXV, a. 2, q. 3; t. III, p. 438; ibid., dist. XII, dub. 2; ibid., a. 2, q. 1; t. II, pp. 524, 534; ibid., in l. I, dist. III, p. 2, a. 1; t. I, p. 84.

(3) D. Bonav. in II *Sent.*, dist. VII, p. 2, a. 2; t. II, p. 119; Aristot., *Metaphys.*, l. VII; S. Aug., *de Genesi ad litt.*, l. III, c. XIV.

maux, qui est une forme corruptible, peut sortir des puissances de la matière. Mais il n'en est pas ainsi pour l'âme de l'homme. N'étant pas corporelle, elle ne peut pas trouver dans le corps la raison de son être (1). »

Dans le *Breviloquium* et le *Centiloquium*, le saint Docteur fait connaître la véritable nature de l'âme et le mode de son origine. « L'âme, dit-il, est une forme subsistante, douée de vie, d'intelligence, de liberté. Elle est subsistante non par elle-même, ni par la communication de la nature divine ; mais parce que Dieu l'a tirée du néant, et ainsi a créé son être. Elle est une forme vivante, non par une influence extérieure, mais par elle-même. Sa vie n'est pas limitée sous le rapport de la durée : l'âme est immortelle... (2). »

L'âme spirituelle, douée de vie, de sentiment et de liberté, créée par Dieu pour l'immortalité, est dans l'homme le principe unique de la vie, du sentiment et de l'intelligence. Elle est la forme unique du composé humain. Il serait donc faux et contradictoire d'admettre, à côté de l'âme spirituelle, réservée aux seules opérations intellectuelles, un second principe entièrement sensitif qui serait pour le corps la raison de son être et la force de ses opérations.

Au temps de saint Augustin, cette opinion hérétique comptait un grand nombre de partisans, et c'est contre eux que le saint écrivit son livre *de duabus animabus*. Le docteur séraphique rappelle cette première condamnation et l'étend à l'opinion de certains philosophes qui, par une distinction subtile, trouvent dans l'homme une seule âme et deux principes substantiels. Selon eux, l'âme ne serait que l'appellation collective de deux principes, l'un maté-

(1) D. Bonav. in II *Sent.*, dist. XVIII, a. 2, q. 3 ; t. III, p. 47.

(2) D. Bonav., *Breviloquii* p. II, *de Creatura mundi*, c. IX ; *Centiloquii* p. III, sect. 24 ; t. VII, pp. 266, 394.

riel et tiré des puissances de la matière, l'autre spirituel et directement créé par Dieu, tous deux combinés pour la perfection de l'homme. L'opinion à laquelle il s'arrête, constate l'unité du principe formel dans l'homme.

« Les hommes versés dans la science théologique, dit saint Bonaventure, soutiennent que dans l'homme, le principe sensitif et intellectuel est une seule et même substance, venant d'un seul Auteur qui leur a donné l'être, le Créateur. Aussi trouvent-ils en nous une substance unique douée de puissances multiples. C'est ce que dit expressément saint Augustin, et, avec lui, nous trouvons fort raisonnable de ne reconnaître dans l'homme qu'une substance formelle qui lui donne la vie, le sentiment et l'intelligence (1). »

Nous ne croyons pas que les objections des physiciens modernes, mettent cette doctrine en danger, et obligent de recourir à d'autres explications.

On nous dit que, malgré la supposition scolastique de l'unité de forme substantielle, les éléments matériels manifestent d'une manière non équivoque leur présence dans le corps de l'homme. Si la métaphysique fait justice de cette première opposition, on croit rendre la difficulté insoluble, en montrant que le cadavre conserve quelque réalité après qu'il a été abandonné par l'âme.

On comprend que les docteurs scolastiques se soient peu laissé émouvoir par la présence dans le corps humain, d'éléments multiples qu'ils avaient parfaitement constatés avant les découvertes de la physique moderne. Tous les composés se présentent dans des conditions analogues. Peu importe, en effet, quand la combinaison existe, la facilité plus ou moins grande de la décomposition. Or,

(1) D. Bonav. in l. II *Sent.*, dist. XXXI, a. I, q. 1, in conclusione, t. III, p. 355 sq.; S. Aug., *de duabus animabus*, c. VI et XIV; l'auteur du livre *de Spiritu et anima*, c. III et XIII, dans les œuvres de saint Augustin.

nous avons vu les scolastiques, malgré la multiplicité des composants, admettre une forme unique pour le composé. Pourquoi cette opération, qu'autorise la métaphysique pour les substances purement matérielles, perdrait-elle sa légitimité et sa valeur, lorsqu'on l'étend au corps de l'homme ?

Gardons-nous donc de prendre l'alarme, au nom de la théorie scolastique, pour avoir reconnu la présence dans le corps humain, du carbone, de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote et d'autres substances encore. L'œil du chimiste est très-habile à découvrir des combinaisons analogues dans les composés matériels. Nous l'avons vu, la théorie scolastique admet les données de la science expérimentale et ne conserve pas moins ses principes inébranlables.

Le corps, privé de vie, conserve, sur bien des points, les apparences extérieures qu'il présentait avant la mort. Comment la privation de sa forme unique n'a-t-elle pas amené de plus sérieux changements ? Pourquoi même, afin de se montrer scolastique conséquent, ne pas retrouver uniquement en lui la matière première ?

L'objection a été faite, et si nous retranchons de sa longueur, nous en rendons le sens. Pour lui reconnaître une valeur quelconque, il faudrait accepter deux principes également repoussés par le système scolastique : en premier lieu, que la forme du composé est indifférente à se lier à toute matière ; ensuite, que les éléments demeurent sans influence sur la détermination du composé.

Nous avons montré précédemment combien ces assertions sont éloignées de la véritable doctrine des scolastiques. S'il nous fallait, à propos du corps humain, montrer leur sentiment, nous nous contenterions de rappeler les passages nombreux dans lesquels saint Bonaventure fait observer les sages dispositions qui ont présidé à la composition du corps de l'homme. Les éléments ont été combinés selon cet ordre et cette harmonie qui convenaient à

la matière de la plus noble des formes (1). On le sait, en effet, observe le saint Docteur, la dignité de la matière doit être en rapport avec le rang hiérarchique de la forme (2). Si nous voulions nous livrer à une analyse métaphysique, nous pourrions reconnaître, dans le corps humain, d'abord la forme *élémentaire* qui convient à chacun des éléments, en second lieu, la forme de leur *mélange*, puis la forme *complète* du corps (3). Mais toutes ces formes disparaissent, rentrent dans les puissances de la matière, lorsque l'âme spirituelle prend possession du composé humain, comme son unique principe formel (4).

En finissant, nous devons faire observer l'analogie parfaite qui existe entre cette doctrine de la composition substantielle des corps, et la théorie scolastique sur la connaissance intellectuelle. Saint Bonaventure constate plusieurs fois ce rapport. Il est pour nous une preuve nouvelle de l'harmonieuse unité dans laquelle se combinent sans effort toutes les parties de la philosophie scolastique.

« La marche de notre connaissance, fait observer saint Bonaventure, est assimilée par Aristote, dans son livre *sur la physique*, à l'ordre que suit la nature dans ses opérations (5). » Or, deux principes se placent à la tête de la théorie scolastique sur la connaissance. D'abord toute connaissance demande une certaine similitude entre l'objet connu et le sujet qui connaît. De plus, le sujet connaissant prend en quelque sorte la nature de l'objet convenable qui lui est présenté, il reçoit son impression ; en un mot, il l'accepte comme forme dans l'acte de la connaissance.

(1) D. Bonav. in II *Sent.*, dist. XVII, a. 2, q. 2 ; t. III, p. 19.

(2) Id., ibid., pp. 16, 22, 37, 56 ; *Centiloq*, p. III, sect. 25 ; t. VII, p. 396.

(3) Id., t. III, pp. 20 et 37 ; *Breviloq.*, t. VII, p. 268 ; cf. in II *Sentent.*, dist. XVII, a. 1, q. 2 ; t. III, p. 12.

(4) Cf. *Supra*, n. XIII ; Liberatore, *del Composto umano*, c. VI, a. 1.

(5) D. Bonav. in II *Sentent.*, dist. XVIII, a. 1, q. 3 ; t. III, p. 36 ; Aristot. *Physic.*, l. I, cont. 2.

On comprend, en effet, que la connaissance exigeant la coopération de l'objet et du sujet, de l'objet sur lequel elle s'exerce et du sujet qui la doit posséder, il est indispensable que ces deux principes, avant de s'unir immédiatement pour une opération commune, présentent des natures compatibles entre elles. Pour cela, l'objet produit son image, sa représentation, son espèce, en rapport parfait avec la nature du sujet.

Dans la jonction qui s'opère ensuite, la faculté, qui est de sa nature indifférente à saisir un objet de préférence à un autre, est déterminée d'une manière positive par l'objet qui lui impose son image, et, pour ainsi dire, l'en revêt comme d'une forme.

Saint Bonaventure résume clairement ces diverses opérations, dans un passage de son commentaire sur le second livre des *Sentences*. « L'intelligence, dit-il, par le moyen de l'image (de l'espèce), passe de la puissance à l'acte de la connaissance. Or, ce qui est pour une chose, le principe de l'actualité, s'appelle son espèce, sa forme. Par conséquent, l'âme ne peut arriver à la connaissance d'un objet, que si elle n'imprime sur elle-même l'espèce, la forme de cet objet. Tout cela encore serait impossible, si l'image n'était pas préalablement abstraite de la matière (1). » Dans le même sens, il ajoute ailleurs : « Comme le veut Aristote, la matière se tient vis-à-vis de la forme dans les rappo ts de l'intellect possible avec l'intellect agent (2). »

Ainsi la forme ou espèce doit être abstraite de la matière, afin de rendre l'objet conforme à la nature du sujet. Ce dernier néanmoins ne peut arriver à la connaissance que s'il accepte sur son être la similitude de l'objet. Par

(1) D. Bonav. in II *Sentent.*, dist. XVII, a. 1, q. 2; t. III, p. 11.

(2) Id., ibid., dist. XXIV, a. 2, q. 4; t. III, p. 173; cf. t. III, p. 177; Aristot., *Phys.*, l. I, cont. 70.

là il deviendra, en quelque manière, l'objet lui-même, il abandonnera sa forme propre pour admettre celle que lui apporte la connaissance.

Ajoutons cependant que le changement ainsi opéré dans le sujet n'affecte en rien sa nature. L'acte de la connaissance ne lui est pas essentiel ; les particularités de cet acte ne peuvent donc pas amener pour lui un changement de substance. Sans être panthéiste, on ne saurait soutenir que l'objet connu devient la substance même du sujet qui le connaît.

CONCLUSION.

Depuis longtemps on a fait justice des prétentions ontologistes relativement à la doctrine de saint Bonaventure. Des études spéciales ont rendu leur sens véritable aux textes souvent invoqués. Nous avons donc jugé inutile de défendre directement les opinions du saint docteur à ce sujet. Sa doctrine sur la connaissance est la réfutation de l'ontologisme. Devant des textes nombreux, clairs, formant un ensemble d'enseignement qui s'étend à tous les ouvrages d'un auteur, une règle élémentaire de critique impose le devoir de négliger l'objection qui s'appuierait sur quelques passages obscurs et entre eux contradictoires.

Notre tâche s'est bornée à montrer, dans le contemporain et l'émule de saint Thomas, un digne représentant de la scolastique. Dans nos articles, nous avons cependant étudié de préférence les points de doctrine qui éloignent de son enseignement les insinuations perfides dont il a été l'objet de la part des ontologistes et des modernes admirateurs du néoplatonisme alexandrin.

Dans sa théorie sur l'origine des idées, saint Bonaventure corrige et complète, par l'enseignement chrétien, les idées de Platon et d'Aristote. Au premier, il emprunte

l'exemplarisme qui fait du monde matériel et intellectuel une noble dépendance de Dieu ; du second il accepte, avec tous ses ingénieux détails, l'explication de la connaissance intellectuelle.

Comme conclusions de cette doctrine, saint Bonaventure signale la distinction essentielle entre l'âme et ses facultés, la diversité de l'objet et du sujet de la connaissance, et aussi la nécessité de prendre les créatures comme point de départ de nos connaissances naturelles sur Dieu. Pourrait-on dès lors le confondre avec les néo-platoniciens, ou lui attribuer des sentiments ontologistes?

Les Écritures se posent comme le commentaire inspiré de l'univers. Elles doivent donc aider la marche de l'homme vers Dieu. Saint Bonaventure, au lieu de se laisser aller, comme on a voulu l'affirmer, à une interprétation vague et d'un mysticisme tout subjectif, explique la lettre des Livres saints, selon les saines traditions de la science catholique. Il admet l'universalité du sens littéral, et ne permet pas au sens spirituel de se développer en dehors de cette base. La distinction que nous avons signalée dans Origène, entre le sens objectif et le sens subjectif, se retrouve dans les travaux exégétiques de saint Bonaventure. Ses *Discours sur l'Examéron*, ses *Commentaires* et son *Itinéraire de l'âme vers Dieu*, montrent le sens spirituel des Écritures s'établissant peu à peu sur la terre, et trouvant seulement au ciel son complet développement.

Les questions philosophiques prouvent, contre des assertions peu réfléchies, la rigoureuse exactitude qui préside aux enseignements du saint Docteur. Voulant borner nos études à quelques points particuliers, nous avons choisi de préférence, les théories de la connaissance intellectuelle et de la composition substantielle des corps. Elles ont des rapports immédiats avec les questions qui précèdent, et ne sont pas aujourd'hui dépourvues d'un certain intérêt d'actualité.

G. CONTESTIN.

ETUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

—

Dix-huitième et dernier article.

—

DIVINITÉ ET INSPIRATION DES ÉVANGILES.

Les Évangiles sont divins parce qu'ils retracent la vie de Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, et que le dogme et la morale qu'ils promulguent sont divins. — Ils ont été inspirés par le Saint-Esprit. — Nature et étendue de l'Inspiration. — Réponses aux difficultés.

Les Évangiles, dont nous venons de venger l'authenticité, l'intégrité et la vérité contre les attaques de la critique négative de notre époque, retracent la vie mortelle de Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, et contiennent ses discours : ils sont donc un livre divin.

Et d'abord le personnage qu'ils décrivent est un personnage divin. Jamais, en effet, il ne fut donné d'admirer une plus ravissante image de grandeur et de vertus surhumaines ; jamais la terre ne contempla un tel ensemble de perfection et de beauté morale. Les nations régénérées, c'est-à-dire les peuples les plus perfectionnés, les plus civilisés, ont tous vu en Jésus-Christ une sainteté incomparable, sans exemple ici-bas. Et aussi bien les plus grands saints pâlissent en sa présence, comme les astres les plus radieux à l'approche du soleil. Quelle sagesse ! quelle douceur ! quelle bonté ! quel zèle ! Quel désir immense de procurer la gloire de son Père ! que l'enthousiasme le proclame digne d'une couronne, il s'enfuit dans le désert

pour y prier. Il chérit avec tendresse l'humanité, il s'empresse de la consoler, de la guérir, de la guider : jamais l'homme n'a aimé ainsi les hommes. L'enfance est l'objet de ses affections les plus douces ; la pauvreté, l'objet de son intime familiarité. Il accueille le pécheur et absout ses premières larmes. Son cœur s'attendrit et ses yeux se mouillent de pleurs à la mort d'un ami ; il gémit sur les maux futurs de son ingrate patrie ; il n'a de réprimande que pour l'orgueil hypocrite. Son précepte par excellence est l'humble, douce et bienfaisante charité. L'innocence de ses mœurs est plus pure que la splendeur des plus beaux cieux. Sa modération, son détachement confondent. La sainteté et un sublime héroïsme apparaissent en lui. La plus admirable doctrine coule de ses lèvres, et il laisse bien loin derrière lui les philosophes les plus vantés. Son éloquence est simple et attachante, elle frappe, pénètre, étonne, ravit son auditoire qui s'écrie : Jamais homme n'a parlé comme cet homme. Sur son passage naissent à sa voix les plus étonnants prodiges, et ces prodiges sont tous des bienfaits. Il calme les tempêtes, guérit les malades, ressuscite les morts ; il passe en faisant le bien ; et ce bien si merveilleusement supérieur à toutes les forces de la nature, et ces choses sublimes, divines, il les opère simplement, sans travail, sans effort, sans trouble, comme un homme qui est dans son élément naturel. Une majesté paisible de grandeurs, de vertus, de génie, de puissance indique en lui plus que l'homme. On sent que, s'il y a eu un envoyé céleste sur la terre, c'est lui. En sa présence, le cœur s'émeut, les genoux fléchissent, on révère, on adore. « L'histoire, dit Marmontel, nous a peint des hommes excellents par quelques vertus, la philosophie nous en a montré quelques-uns, l'éloquence en a célébré, la poésie en a pu peindre ; mais un caractère aussi étonnamment accompli que celui de Jésus-Christ ne se trouva jamais,

même dans les fictions les plus fabuleusss des poètes »
Le caractère de Jésus-Christ est si extraordinaire, si exceptionnel que ses ennemis même sont obligés de reconnaître en lui quelque chose de surnaturel. « Je ne prétends pas, dit Strauss, enlever à Jésus-Christ l'auréole de perfection et de sainteté qui en fait un idéal, un type unique, qui ne s'est jamais vu et ne se rencontrera plus. » On connaît le mot de Jean-Jacques : « Se peut-il que celui dont l'Évangile fait l'histoire ne soit qu'un homme ?... Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » Que Jésus-Christ soit Dieu, il n'a cessé de l'affirmer et il a scellé cette affirmation de son sang, car les Juifs ne le crucifièrent que parce qu'il se disait Dieu. Serait-il encore le plus parfait des sages, le plus saint des hommes, s'il avait menti ? Que Jésus-Christ soit Dieu, les miracles incontestables qu'il a opérés en preuve de sa divinité, surtout sa résurrection, l'établissent et le proclament bien haut ! Les Évangiles sont donc tout d'abord divins par le caractère et la vie de Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, qu'ils retracent. Ils sont divins, en second lieu, par la doctrine et la morale qu'ils enseignent.

Qui n'est frappé, en lisant les Évangiles, de la beauté, de la grandeur, de la sublimité, de l'ampleur et de la profondeur du dogme chrétien, où tout se lie, s'explique si admirablement, où la science de Dieu, de l'homme et de sa destinée est mise en si vive lumière ; où tous les grands problèmes qui intéressent notre dignité et notre bonheur trouvent leur solution ; où nous apprenons ce qui nous va si bien, c'est-à-dire la bonté, la tendresse, la miséricorde du Seigneur, où l'on nous révèle notre dignité, notre fin dernière, nos rapports avec Dieu ? Qui n'admire la morale évangélique, cette morale si élevée et si pure, qui condamne tous les vices, censure tous les excès, com-

mande toutes les vertus, porte à toutes les perfections? Pour saisir l'élévation de la doctrine évangélique, il suffit de lire les Edda du Nord, le Zend-Avesta des Perses, les Vedas de l'Inde, les Kings de la Chine, le Coran des Arabes et tous les livres religieux des nations. Quelle pauvreté! quelle pitié! Pour une vérité, vous trouvez des milliers d'erreurs grossières et de révoltantes absurdités; vous trouvez le plus souvent une morale immonde. La sublimité de l'Évangile est telle qu'elle a arraché ce cri à un impie : La majesté des Livres saints m'étonne!

Ajoutez que le dogme et la morale de l'Évangile ont converti l'univers, mis fin à la barbarie des cultes, des coutumes, des guerres et de la législation des peuples antiques ; qu'ils ont fait l'admiration des plus grands génies, qui tous s'en sont inspirés et y ont puisé comme à une source d'incomparables lumières. Dites qu'ils conviennent à tous les temps, à tous les lieux, à toutes les personnes, contrairement aux systèmes humains, qui ne s'adressent qu'à une époque et à une seule classe d'hommes et qui dès lors varient sans cesse. Le pécheur y trouve le moyen de se corriger, le juste de persévérer et de se sanctifier de plus en plus, le pauvre, du soulagement dans sa misère, l'affligé, de la consolation dans ses douleurs, l'ignorant, de la lumière dans ses ténèbres. L'Évangile, dit saint Augustin, est un ami qui parle au cœur de tous, au cœur des savants et des ignorants. Il a fondé ou plutôt restauré la famille ; il a révélé au genre humain la vraie dignité de l'homme, le vraie liberté, la vraie fraternité, la véritable égalité, la source du pouvoir et les éléments de toute société bien constituée. Seul de toutes les législations, il a donné à tous ses préceptes un but moral et religieux. Seul de toutes les philosophies il a été à l'abri de tous les reproches et renferme purs et sans alliage les principes de la plus haute sagesse. Observez enfin que le dogme

et la morale évangéliques ont été attaqués avec le plus grand acharnement depuis leur apparition, et qu'ils sont sortis victorieux de ces luttes à mort. Évidemment Dieu seul, le père de tous les hommes, a pu être l'auteur d'un dogme et d'une morale qui conviennent à tous les hommes de tous les temps et de tous les pays; Dieu seul qui dans l'ordre physique a pu créer des choses qui ne passent point, a pu seul aussi nous donner une doctrine et une morale qui ne passent point, contre lesquelles toutes les entreprises demeurent impuissantes. Là est l'œuvre de Dieu, ou elle n'est nulle part.

Les Évangiles sont donc divins, en second lieu, parce qu'ils contiennent une doctrine et une morale divines. Écoutons Rousseau : « L'Évangile, ce livre divin, le seul nécessaire à un chrétien, et le plus utile de tous à quiconque ne le serait pas, n'a besoin que d'être médité pour porter dans l'âme l'amour de son auteur, et la volonté d'accomplir ses préceptes. Jamais la vertu n'a parlé un si doux langage, jamais la plus profonde sagesse ne s'est exprimée avec tant d'énergie et de simplicité. On n'en quitte point la lecture sans se sentir meilleur qu'auparavant. » « Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe : qu'ils sont petits auprès de celui-là ! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si sage, soit l'ouvrage des hommes ? » « Après tant de livres feuilletés, dit Pic de la Mirandole, je reviens à l'Évangile, convaincu que c'est le seul livre où se trouve la vraie sagesse ».

Emmanuel Kant se livrant, un jour, aux spéculations les plus élevées, avait jeté ses élèves dans le ravissement. Abattant tout à coup son vol sublime, il leur dit : « Mes amis, quand je veux faire du bien à mon âme, ce n'est point à ces contemplations que j'ai recours. Je prends un petit livre, qui me parle un langage divin. Ce petit livre c'est l'Évangile ».

Mais les Évangiles sont divins, non-seulement parce qu'ils renferment la parole de Dieu ; ils sont divins encore parce que ceux qui les écrivirent furent éclairés ou inspirés de Dieu d'une façon spéciale. « Toute l'Écriture, divinement inspirée, dit saint Paul, est utile pour l'enseignement (II Timoth., III, 16). » En parlant ainsi, l'Apôtre faisait allusion non-seulement aux livres canoniques de l'ancien Testament, mais encore aux livres canoniques du nouveau, qui avaient déjà paru de son temps ou qui s'écrivaient encore. Que l'inspiration de l'Esprit-Saint ait été nécessaire aux rédacteurs des Évangiles, nous ne devons pas en être surpris. S'il faut pour toute œuvre surnaturelle le concours de cet Esprit, sa lumière et son inspiration, combien ce concours ne fut-il pas nécessaire au degré le plus éminent pour une œuvre aussi surnaturelle que la rédaction du divin message de l'Évangile? C'est ce qui ressort de ces paroles de saint Paul (II Corinthiens, III, 5, 6). « Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune bonne pensée, comme de nous-mêmes ; mais c'est Dieu qui nous en rend capables. Et c'est lui aussi qui nous a rendus capables d'être les ministres de la nouvelle alliance. » « Tout don parfait, dit encore l'Écriture, vient de Dieu, descend du Père des lumières. » Or quel don plus précieux que les Évangiles? Ils viennent donc d'en haut, descendent du Père de la lumière, ont été inspirés par lui.

Toutefois, il importe d'entrer ici dans quelques détails sur la nature et l'étendue de l'inspiration, afin de s'en faire une idée juste. Qu'est-ce donc que l'inspiration? Quand Jésus-Christ envoya ses Apôtres prêcher l'Évangile à tout l'univers, il leur dit : « Le Paraclet, l'Esprit-Saint, que mon Père vous enverra en mon nom vous enseignera et vous suggèrera tout ce que je vous ai dit (Jean, XIV, 26). » « Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre

Père qui parle en vous (Matth. x, 19 et suiv. ; Marc, XIII, 11 ; Luc, XIV, 11). » « Je vous donnerai une bouche et une sagesse auxquelles tous vos ennemis ne pourront résister et qu'ils ne pourront contredire (Luc XXI, 15). » D'autre part, le Sauveur promet à ses Apôtres que lui-même ne cessera d'être avec eux, de les assister pendant qu'il répandront la doctrine évangélique, Matth., XXVIII, 19, 20). Voilà pourquoi ils furent, au jour de la Pentecôte, investis de la puissance d'En-Haut et reçurent l'Esprit de Dieu avec l'abondance de ses grâces et de ses dons. Voilà pourquoi ils eurent en partage la plénitude de la science divine et cette force de persuasion qui de pêcheurs de poissons en fit des pêcheurs d'hommes.

L'inspiration est donc l'assistance de Jésus-Christ et du Saint-Esprit éclairant l'auteur sacré, le poussant à écrire, le dirigeant, gouvernant son esprit afin de le préserver de toute erreur. L'esprit vous enseignera toute vérité. Jean XIV, 13 et de lui faire écrire ce que Dieu veut qu'il écrive.

Cette lumière et cette assistance furent d'autant plus nécessaires aux évangélistes, à ces hommes sans culture et sans instruction, qu'il leur incombait la tâche de révéler au monde une doctrine dépassant infiniment la compréhension naturelle. Elles leur étaient nécessaires à cinq titres principaux : Premièrement, pour leur bien faire saisir et comprendre le plan entier de l'économie divine de la rédemption. Secondement pour connaître la liaison de l'ancienne alliance avec la nouvelle, le rapport des figures et des prophéties avec la réalité accomplie. Troisièmement pour prouver et établir, par les livres de l'ancienne loi, la doctrine évangélique. Quatrièmement, pour que leur langage rendit exactement les vérités qu'ils avaient pour mission de communiquer à la terre. Cinquièmement enfin, pour pouvoir promulguer sans aucune erreur l'ensei-

gnement le plus sublime et le plus surnaturel qu'il ait été donné aux hommes d'entendre.

Les Apôtres déclarent eux-mêmes qu'ils n'ont pas été réduits à leurs seules facultés dans l'œuvre du ministère évangélique, mais qu'une lumière surnaturelle est venue les éclairer et que l'Esprit de Dieu parle par leur bouche, en sorte que leur parole est la sienne. « Dieu, qui fit jaillir la lumière des ténèbres, a lui dans nos cœurs, et les a éclairés de sa lumière et de sa science divine (II Corinth., IV, 6). » « Nous agissons au nom de Jésus-Christ, Dieu parlant par notre bouche (II, Corinth., V, 20.) » « Jésus-Christ parle en nous (*ibid.*, XIII, 3.) » « La parole que vous avez entendue, vous l'avez reçue non point comme parole de l'homme, mais comme parole de Dieu (ce qu'elle est en effet), I, Thessalo., II, 13. » Les Apôtres ont donc été conduits et éclairés par le Saint-Esprit, lorsqu'ils ont promulgué l'enseignement que Jésus-Christ leur avait ordonné de prêcher à l'univers entier. Or, en cela consiste précisément ce que nous appelons inspiration. Par conséquent, les livres où ces hommes de Dieu ont consigné le message de Jésus-Christ sont des livres inspirés,

Mais jusqu'où s'étend cette inspiration ? C'est ce que nous devons sommairement exposer.

Nous n'admettons pas que le Saint-Esprit ait inspiré aux évangélistes tous les mots, toutes les expressions dont ils se sont servi. Pourquoi leur eût-il inspiré des formules de langage qu'ils connaissaient naturellement. La Providence ne prodigue pas ces dons en vains ; de même qu'elle ne dénie pas le nécessaire, ainsi ne fait-elle rien d'inutile. Il suffisait que l'Esprit-Saint inspirât aux Évangélistes le fond ou les idées ; la forme put être, en général, abandonnée à leur propre connaissance, avec cette réserve toutefois qu'il veillât à ce que leur langage rendit exactement l'enseignement divin.

Nous n'admettons pas non plus que toutes les vérités et toutes les sentences contenues dans les Évangiles aient été immédiatement révélées par le Saint-Esprit, et en cela nous sommes d'accord avec Corneille de la Pierre, Bonfrère, Mariana, Bellarmin, Melchior Canus, Dupin, Richard Simon, Dom Calmet, Lessius, Hamelius et Janssens. Dieu n'a révélé aux Évangélistes que ce qu'ils ne savaient pas ou ne pouvaient connaître par la lumière naturelle. Ce qu'ils savaient et comprenaient déjà n'avait nul besoin de leur être appris de nouveau. C'est ce dont Jésus-Christ avertit ses Apôtres quand il leur dit : « J'aurais bien des choses encore à vous dire : mais vous ne pourriez les saisir à présent. Lorsque l'Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité (Jean, XIV, 12, 13). » Seulement pour ce que ces écrivains sacrés savaient déjà, l'Esprit de Dieu les a dirigés et conduits de manière à leur faire éviter l'erreur.

C'est dire que les Évangélistes n'ont pas été des automates, que leur conscience personnelle n'a été ni anéantie ni suspendue, qu'ils ne se sont vu dépouillés ni de leur intelligence ni de leur faculté propres en rédigeant leurs relations. De même que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, ainsi l'inspiration n'a fait que développer, élever par la communication d'une lumière divine l'intelligence des Évangélistes, laissant du reste à chacun son caractère personnel, ses connaissances individuelles, son degré particulier de culture, sa physionomie spéciale, et aussi sa manière propre de s'exprimer. Poussés par l'Esprit-Saint à écrire, ils ont recueilli leurs souvenirs particuliers et consulté leurs frères dans l'apostolat, afin de réunir les matériaux nécessaires à l'œuvre qu'ils méditaient, et qu'ils ont réalisée sous la haute direction de ce divin Paraclet. Voilà pourquoi chacun se signale par la relation de discours et faits spéciaux dont il avait été plus

particulièrement le témoin ou qu'il tenait de tel ou tel Apôtre. Voilà pourquoi chacun laisse voir son caractère personnel et sa connaissance plus ou moins grande de la langue grecque. Voilà pourquoi enfin saint Marc et saint Luc nous montrent si bien qu'ils ont été instruits, l'un à l'école de saint Pierre, l'autre à celle de saint Paul.

Cela dit, il nous sera facile de répondre aux deux objections qu'on nous fait sur l'inspiration des Évangiles.

On nous objecte d'abord que, si les Évangiles étaient véritablement inspirés, les quatre présenteraient un langage uniforme dans la relation des mêmes faits et des mêmes discours.

Nous demanderons aux auteurs de l'objection quelle impossibilité ils voient à ce que le Saint-Esprit ait usé de diverses formes de langage pour exprimer les mêmes choses? De quel droit lui imposent-ils l'obligation de ne jamais se départir des mêmes locutions? Toutefois, c'est par un autre argument que nous trancherons la difficulté. Que l'on se rappelle ce que nous disions tout-à-l'heure, c'est-à-dire que le Saint-Esprit a inspiré le fond de l'Évangile, mais non point les mots ; que les Évangélistes se sont exprimés d'après leurs facultés naturelles. Il est évident dès lors, que chacun a dû avoir son élocution particulière, sa manière propre d'exposer les choses. Les cordes d'une harpe, mises en mouvement par le même souffle, rendent chacune le son qui lui est propre. Le Saint-Esprit a été le souffle divin, les Évangélistes, les cordes de la harpe, chacun a dû, par conséquent, avoir un son particulier. C'est donc sans raison qu'on voudrait voir dans nos quatre Évangiles un langage, une forme dans la relation des mêmes faits et des mêmes discours. Cette première objection n'infirme donc en rien la vérité de l'inspiration des Évangiles.

On nous dit, en second lieu : si les Évangiles étaient inspirés, l'on ne découvrirait en eux rien de personnel,

rien qui trahit une connaissance particulière des faits ou la source où deux d'entre eux sont allés puiser.

Nous pouvons donner à cette difficulté une solution semblable à celle que nous donnions à la précédente. De ce que le Saint-Esprit a, par un mouvement surnaturel de la grâce, excité les Evangélistes à écrire, de ce qu'il les a éclairés, conduits, préservés de toute erreur, il ne s'en suit pas qu'il les ait dépouillés de leur personnalité et de leurs facultés naturelles. Ils ont mis en jeu ces facultés naturelles, il s'en sont servi pour exécuter l'œuvre qui leur avait été inspirée. Ainsi que nous l'avons observé, ils on réuni leurs souvenirs, se sont rappelé ce qu'ils avaient vu et entendu à l'école du Sauveur, ils ont consulté leurs collègues afin de bien s'instruire de tout ce qu'avait dit et opéré Jésus-Christ. Tout cela ils l'ont fait moyennant leurs facultés naturelles, poussés toutefois par l'impulsion divine qui les dirigeait, assistés de l'Esprit d'En-Haut qui les empêchait d'errer sur les faits essentiels sur le dogme et sur la morale et qui leur apprenait ce que leurs seules forces naturelles n'auraient pu découvrir. Ils ont ensuite mis par écrit, sous la motion et avec l'assistance du même Esprit, ce qu'ils avaient appris naturellement et ce qu'ils connaissaient surnaturellement, chacun rapportant surtout ce qui convenait le mieux aux fidèles auxquels il destinait sa rédaction et insistant sur les faits omis par ses devanciers. Rien donc d'étonnant qu'à côté de l'inspiration divine nous découvrions le côté humain dans les Évangiles. Le Saint-Esprit s'est servi d'hommes pour les écrire, et ces hommes n'ont point été des automates, mais ont conservé sous l'impulsion divine, leur personnalité et leur action. C'est un seul et même Esprit qui sanctifie les âmes, et cependant chacune conserve son action propre particulière, si bien qu'il n'y a pas deux saints qui se ressemblent complétement. De même, l'inspiration n'a pas dépouillé les

écrivains sacrés de leurs actes personnels, ni de leur physionomie distinctive. L'on ne saurait, dès lors, trouver étrange de rencontrer dans chaque Évangéliste quelque chose de personnel, un travail propre, une connaissance particulière des faits, ni de découvrir la source où deux d'entre eux, saint Marc et saint Luc, ont puisé le fond de leur récit. La seconde objection dirigée contre l'inspiration des Évangiles, est donc aussi peu fondée que la première.

CONCLUSION.

Nous voici au terme de notre étude critique sur les Évangiles. Nous avons étudié l'origine, la diffusion et la conservation de ces précieux monuments. Preuves en mains, nous avons démontré qu'ils sont l'œuvre authentique de ceux dont ils portent les noms, qu'ils sont parvenus jusqu'à nous dans leur teneur originale et sans aucune altération, que leur contenu est vrai et incontestable, que toutes les objections soulevées contre eux par la critique négative n'ont point de fondements et ne sauraient porter atteinte à leur autorité.

On peut le proclamer hautement : aucun ouvrage ne s'appuie sur des preuves plus nombreuses et plus irrésistibles ; les Évangiles sont un livre authentique, intègre et vrai, ou il n'en existe pas. En effet, si les livres profanes devaient présenter des titres semblables à ceux des Évangiles, il faudrait renoncer à l'histoire.

Nous voudrions pouvoir nous faire entendre ici à ces hommes qui parlent sans cesse de l'Allemagne contemporaine, quand il est question des Livres saints. A les en croire, la critique allemande en aurait fini avec ces documents que tant de siècles ont révérés. Pendant que nous les tenons encore pour une œuvre authentique, écrite de la

main des apôtres, les savants d'outre-Rhin, on l'affirme sans sourciller, auraient établi que ces livres furent rédigés longtemps après la mort des apôtres, qu'ils ne sont qu'un ramassis de lambeaux divers, une macédoine de pièces rapportées, que la légende y occupe une large place, que le mythe en fait le fond, que les miracles qui s'y trouvent relatés ne sont que des fables impertinentes, etc. Ces assertions nous les avons entendues cent fois, et voilà pourquoi nous avons tenu à constater par nous-mêmes les prétendues découvertes de la critique allemande. Ces découvertes nous les avons scrupuleusement exposées. Nous avons mis sous les yeux de nos lecteurs tout ce que la science germanique a opposé de plus fort à nos Évangiles. Ils ont pu voir qu'il n'y a là rien de redoutable, et que tous les arguments dont on nous menaçait ne sont que pauvreté et néant. Après tant de tentatives, de travail, d'efforts et de bruit, voilà ce que l'on a pu opposer à nos Évangiles! En vérité, si notre foi à ces divins monuments avait eu besoin de se fortifier, elle l'eût été à la suite de cet examen, qui a mis à nu pour nous l'impuissance radicale où se trouvent nos adversaires de les battre en brèche, et qui nous a fait toucher du doigt la solidité du fondement sur lequel ils s'appuient.

Du reste, ainsi que nous l'avons déjà dit, en Allemagne même, on a fait justice du criticisme dissolvant de Strauss et de toutes les écoles négatives qui s'attaquent aux Évangiles. Hengstemberg, professeur à Berlin, le plus savant sans contredit de tous les théologiens protestants actuels, dit : « Les Évangiles ne sont attaqués que par des philosophes et des théologiens (il parle des théologiens protestants). Tous les historiens, au contraire, sont frappés de la vérité de leur récit. »

Les Évangiles sortent donc victorieux de toutes les attaques. Immuables comme Dieu qui les a inspirés, ils dé-

fient les siècles et toutes les luttes que leur livrent l'orgueil et les passions humaines. Ainsi que l'affirme Goethe, ils seront le livre qui éclairera et consolera toutes les générations.

L'abbé VILMAIN.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON.

DEUXIÈME PARTIE.

Du personnel liturgique.

§ 4. — *Solution de plusieurs difficultés adressées au directeur de la* Revue, *au sujet des préséances entre les ecclésiastiques.*

Ces difficultés sont les suivantes : I. Peut-on admettre comme légitime la coutume des églises où les vicaires ont, après le curé, la préséance sur tous les prêtres de la paroisse, surtout si cette coutume a prévalu et paraît autorisée et sanctionnée par les évêques, auxquels le saint concile de Trente (Sess. xxv, c. xiii) a laissé l'entière décision sur ce point? — II. A X..., comme presque partout, la cathédrale est en même temps église paroissiale ; le curé est aussi chanoine titulaire. Les dimanches et fêtes, il n'y a qu'une grand'messe, celle que célèbre le chapitre. On y distribue le pain bénit, on y fait les annonces et le prône. Le clergé paroissial ne fait pas d'office particulier l'après-midi, et les vêpres du chapitre sont regardées comme les vêpres de la paroisse. C'est à ces vêpres que se font les processions en l'honneur de la sainte Vierge, présidées par le curé ; que se donnent les saluts pour les bienfaiteurs de la paroisse, etc. A ces offices, moitié capitulaires, moitié paroissiaux, assistent, outre le clergé capitulaire et le clergé paroissial, MM. les directeurs du grand séminaire, avec une partie de leurs élèves, MM. les aumôniers des hospices et du lycée qui, pas

plus que MM. les vicaires de la cathédrale, ne sont chanoines honoraires. On demande 1° quel doit être au chœur le rang des vicaires de la cathédrale, des directeurs du séminaire, des aumôniers ? 2° si un curé étranger à la paroisse et non chanoine honoraire, assiste à l'office, les vicaires de la cathédrale doivent-ils lui céder leur place et se mettre après lui ? — III. Dans la même église, le clergé paroissial a des offices particuliers, tels que messes et saluts de confréries, services et messes d'enterrement ou de mariage, saluts du mois de Marie, auxquels MM. les chanoines titulaires et honoraires, MM. les aumôniers et directeurs du séminaire assistent comme invités ou par dévotion. La plupart de ces offices célébrés par la paroisse se font au chœur. 1° En l'absence du curé, appartient-il à un vicaire ou à un chanoine de présider à ces offices ; 2° si les chanoines y assistent en habit de chœur, doit-on leur donner le premier rang ? 3° Quel est, à ces offices, le rang du curé, des vicaires de la cathédrale, des aumôniers, des directeurs du séminaire et des prêtres étrangers non chanoines ?

PREMIÈRE QUESTION. — *Préséance des vicaires ; autorité des évêques en matière de préséance.*

Nous avons peine à croire que cette coutume existe en beaucoup d'églises, au moins de manière à prescrire contre la loi si formelle d'après laquelle le prêtre, sauf les chanoines et les curés, doivent prendre rang suivant le temps de leur ordination. Les vicaires ne jouissent d'aucun privilége à cet égard. On ne peut pas dire que cette coutume a d'autant plus de force qu'elle paraît sanctionnée par les évêques auxquels le saint concile de Trente a laissé l'entière décision en pareille matière. Il faudrait prouver que les évêques ont eu l'intention d'autoriser la chose ; et de plus l'évêque est juge là où il y a controverse ; or, il n'y a pas de controverse devant une loi aussi formelle. Si l'évêque était juge quand il n'y a pas de controverse, il pourrait donner la préséance aux vicaires sur le curé ; or, comme nous l'avons vu, il ne peut pas même céder son droit de préséance sur les autres évêques et archevêques, sauf son métropolitain. De plus, le saint concile de Trente

(Sess. XXV, c. XIII) donne aux évêques le pouvoir de dirimer toutes les controverses sur la préséance, *omni amota appellatione*. Plus tard, le 26 février 1587, le Pape Sixte-Quint, en établissant la S. C. des Rites, enleva ce pouvoir aux évêques pour le donner à ladite Congrégation : « Controversias de præcedentia in processionibus aut alibi cæ-« terasque in hujusmodi sacris ritibus et cæremoniis incidentes diffi-« cultates cognoscant, summarie terminent et componant ». Sans cette règle, on ne pourrait pas expliquer les prescriptions du cérémonial des évêques pour la procession de la fête du très-saint Sacrement, ni les nombreux décrets rendus sur cette matière par la S. C. des rites.

DEUXIÈME QUESTION. — *Préséance des ecclésiastiques à des offices moitié capitulaires et moitié paroissiaux.*

Il faut d'abord bien préciser ce que l'on entend par un office moitié capitulaire et moitié paroissial. La grand'Messe et les heures canoniales sont purement capitulaires : la distribution du pain bénit et les annonces n'y ajoutent rien en tant que fonctions liturgiques. Quant aux autres offices paroissiaux, il est tout naturel qu'il appartienne au curé de les présider. Pour ce qui concerne la préséance entre les membres du clergé, elle appartient d'abord aux chanoines, d'après ce que nous avons dit. Après les chanoines, viennent les bénéficiers de la cathédrale. Les curés qui assisteraient à cet office, ont droit de préséance sur les bénéficiers, s'ils sont membres du clergé de la cathédrale ; s'ils ne le sont pas, ils se placent après les bénéficiers. Quant aux autres prêtres, nous pensons qu'ils doivent être placés d'après le temps de leur ordination.

La règle que nous énonçons relativement aux bénéficiers et aux curés est appuyée sur les décrets suivants :

1er DÉCRET. — « In controversia juris præcedendi olim cor. b. m. « Car. Rapacciolo episcopo, et novissime in S. R. C. excitata, et « vertente inter rectores ecclesiarum, et beneficiatos Interamnen. S. « R. C., auditis, et mature perpensis juribus hinc inde deductis, « et a moderno episcopo ad eamdem transmissis, declaravit : Penes

« capitulum cathedralis cum in choro, tum in processionibus locum « deberi beneficiatis uti de gremio, cathedralis ejusdem a capitulo in- « separabilibus, quibuscumque in contrarium rectoribus minime suf- « fragantibus ». (Décret du 8 juin 1658, n° 1893.)

2e DÉCRET. — « S. R. C. in causa controversiarum juris præcedendi « vertens inter rectores ecclesiarum et beneficiatos cathedralis Inte- « ramnen. rursus auditis juribus hinc inde novissime deductis ad re- « lationem EE. D. Card. Franciotti, declaravit : Rectores prædictos « esse de gremio, ac de clero ecclesiæ cathedralis, ac proinde decre- « tum emanatum die 8 junii 1658 non afficere rectores præfatos, quin « possint inter canonicos et beneficiatos existentes divinis interesse, « ex quo cesset ratio inseparabilitatis corporis capituli et cleri ejusdem « ecclesiæ, cujus ipsi membra existunt, et retinendam esse præemi- « nentiarum praxim hactenus in eadem ecclesia servatam, quod re- « ctores, quoties divinis interesse inibi compelluntur, sint beneficiatis, « ut olim in sessionibus, stationibus et processionibus præferendi ». (Décret du 2 août 1659, n° 1998.)

Nous ajoutons que, selon nous, tous les autres prêtres doivent être placés suivant leur rang d'ordination. On doit, en effet, s'en tenir à la règle générale, toutes les fois qu'on ne peut invoquer un droit particulier de préséance. Or, ni les vicaires de la cathédrale, ni les directeurs du séminaire, ni les aumôniers ne peuvent avoir ce privilége. Les vicaires, comme nous l'avons vu plus haut, n'ont aucun droit de préséance sur les prêtres attachés à la même église, ou à une autre église, qui auraient été ordonnés avant eux ; et si, dans quelques textes du droit, il est question du clergé de la cathédrale comme faisant corps avec le chapitre, on ne peut entendre par là que les prêtres attachés au chapitre ; ou bien il faudrait abandonner d'autres principes certains, et en particulier celui que nous venons d'énoncer. Les directeurs du séminaire ne forment point corps avec leurs élèves, et par conséquent, s'ils sont simples prêtres, ils se placent avec les prêtres, sans aucune préséance particulière, suivant cette décision. *Questions* : « An censeri « debeant professores seminarii unum et idem corpus efformare cum « clericis seminarii in publicis processionibus ? An professores prædicti,

« qui sunt simplices sacerdotes, jus habeant in processionibus ince-
« dendi post seminarium immediate ante capitulum collegiatæ, vel
« potius incedere debeant cum aliis presbyteris civitatis et adventitiis
« absque ulla præcedentia ? » *Réponse :* « Negative, quia nullibi adest
« consuetudo ». (Décret du 17 juillet 1850, n° 4661.) Les aumôniers rentrent naturellement dans la même règle.

TROISIÈME QUESTION. — *Préséance des ecclésiastiques à la cathédrale aux fonctions purement paroissiales.*

La charge de présider à ces offices, en l'absence du curé, appartient tout naturellement aux vicaires : les chanoines ne sont pas chargés du service paroissial et n'en remplissent les fonctions que sur l'invitation de ceux qui sont délégués par l'évêque pour le remplir. Mais nous ne voyons pas qu'il y ait ici rien à modifier pour l'ordre de préséance tel qu'il est indiqué ci-dessus. Les chanoines, étant dans leur propre église, peuvent y porter les insignes canoniaux, doivent avoir la préséance, et quant aux autres prêtres, les règles données ci-dessus paraissent avoir ici leur complète application.

§ V. — *Des laïques suppléants le clergé.*

Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de parler de l'usage dont il est ici question et des fonctions que les laïques peuvent remplir. Ajoutons seulement deux observations.

I. — D'après une réponse donnée par la S. C. à Monseigneur l'évêque de Saint-Brieuc, en date du 17 février 1753, et insérée dans le cérémonial qui fut imprimé dans cette ville, les laïques, quoique revêtus de la soutane et du surplis, ne doivent pas assister le célébrant, sur le marchepied de l'autel, pendant l'encensement. Notre auteur en conclut qu'ils ne montent sur le marchepied que s'il est absolument nécessaire de le faire, et se retirent aussitôt. L'usage de beaucoup d'églises, où les laïques qui servent la sainte messe ne reçoivent pas, à l'offertoire, le voile des mains du prêtre et ne le lui présentent pas après la communion, serait en harmonie, ou à peu près, avec ce principe.

II. — L'admission des laïques à remplir ces sortes de fonctions étant une simple concession, on peut croire, dit M. Bourbon, qu'on n'est pas tenu de les faire participer à tous les honneurs ou priviléges liturgiques dont jouissent les vrais clercs. Ainsi il paraît naturel que les prêtres et clercs demeurent assis pendant que ces laïques entonnent une antienne ; on peut aussi ne jamais les encenser individuellement. Mais peut-on ne pas leur donner le baiser de paix ? Notre auteur le pense. Cependant il nous paraît difficile d'admettre qu'on puisse le leur refuser : on ne peut, ce semble, traiter ces laïques comme des membres du clergé d'un ordre inférieur ; mais comme ils portent le costume des clercs, on ne peut pas les traiter comme des laïques ordinaires, et si, comme le suppose M. l'abbé Bourbon, on leur annonce des antiennes, on doit aussi, ce semble, leur donner le baiser de paix. Mais on peut le leur faire donner par un clerc, quand le sous-diacre l'a donné aux prêtres et aux vrais clercs. Telle est notre manière de voir sur ce point.

§ VI. — *Du peuple.*

Les laïques, comme nous l'avons dit déjà ne sont point étrangers à la liturgie : la rubrique du Cérémonial des évêques suppose qu'ils se conforment au chœur. Rien n'est plus édifiant que le spectacle des saints Offices dans une église où tous les fidèles prennent en même temps que les membres du clergé les diverses positions prescrites.

On peut diviser les fidèles en trois corps différents : les magistrats et personnages de distinction, les membres des confréries, et le reste des fidèles assistant aux fonctions sacrées. Nous allons dire un mot de chacun d'eux.

I. — *Des magistrats et personnages de distinction.*

Les magistrats et personnages de distinction reçoivent dans l'église des honneurs spéciaux ; et plusieurs d'entre eux les reçoivent avant une partie des membres du clergé. Dans la rubrique du Cérémonial

des évêques, l. I, c. XII, et ailleurs, ils sont énumérés après les chanoines et avant les bénéficiers de la cathédrale. Nous allons donc examiner : 1° la place qui leur appartient ; 2° les règles auxquelles ils doivent se conformer ; 3° les honneurs auxquels ils ont droit. Les trois règles suivantes nous fournissent la solution de ces questions.

Première règle. — Les laïques, si grande que soit leur dignité, ne peuvent pas être placés dans la partie réservée au clergé : sont exceptées seulement les personnes royales. Leurs siéges peuvent avoir quelques ornements, si c'est la coutume ; mais on ne peut rien innover à cet égard. Ce siége ne doit pas être placé sur un degré, être orné d'un coussin et d'un tapis, ni être surmonté d'un baldaquin. Jamais on ne leur présente le livre des évangiles à baiser.

Tout ce qui concerne la place et la décoration de ces siéges est exprimé dans cette rubrique du cérémonial des évêques (l. I, c. XIII, n. 13) : « Sedes autem pro nobilibus atque illustribus viris laicis, magistrati- « bus ac principibus, quantumlibet magnis et primariæ nobilitatis, « plus minusve, pro cujuscumque dignitate et gradu ornatæ, debent « extra chorum et presbyterium collocari, juxta sacrorum canonum « præscriptum laudabilisque antiquæ disciplinæ documenta, jam inde « ab exordiis christianæ religionis introductæ, ac longo tempore ob- « servatæ. »

Les décrets portés sur ce point par la S. C. des rites sont en trop grand nombre pour pouvoir être cités en entier, on peut les trouver dans la collection générale aux n°s 271, 413, 1258, 1291, 1394, 1405, 1800, 2036, 2115, 2211, 2247, 2354, 2372, 2373, 2406, 2489, 2517, 2578, 3182, q. I, 3213, 3224. q. I, 3240, 3695, 3698, 3915, q. X, 4220, q. III. Citons seulement un décret général relatif au baiser du livre des évangiles, à l'usage du baldaquin et à la place au chœur, et les quelques décisions qui prohibent le siége avec un marchepied, un coussin et un tapis.

1er décret. — « Cum pluries S. R. C., inhærendo decretis alias « editis, et signanter in Lucerina, die 22 novembris 1664, 28 septem- « bris 1675 et 15 martii 1688, declaraverit, nullo modo dandum esse « evangelium ad osculandum sæcularibus, etiam præsidi, in celebra-

« tione Missarum, necnon prohibuerit usum baldachini, et præsertim « in Lucerina die 16 junii 1666; Baren., 5 martii 1667 et 2 julii « 1684; Marlicen., Polignanen. et Meliten. 5 martii 1667; Hiera- « cen. 2 octobris 1683; et Bitecten. 23 septembris 1684. Ac insuper « denegaverit assistentiam in presbyterio, et specialiter in Materaten. « 24 januarii 1665; Melphitana 15 januarii 1667; et Baren. 20 « novembris 1677 et 22 februarii 1687. EE. et RR. DD. eidem « S. C præpositi mandarunt, ut prædicta decreta prohibentia perso- « nis sæcularibus osculum evangelii, usum baldachini et assistentiam « in presbyterio, renoventur, et copiæ illorum transmittantur archie- « piscopis et episcopis regni Neapolis, eisdemque injungendo, ut illa « intimari faciant superioribus ecclesiarum suæ diœcesis, tam sæcula- « ribus quam regularibus. » (Décret général du 13 mars 1388, n° 3156).

2e DÉCRET. — *Question* : « An prohibendum sit magistratui et ju- « ratis, ne uti valeant sedibus et pulvinaribus cum tapete tam in ec- « clesiis quam in alio quocumque loco, in quo debent concurrere, sive « assistere episcopus, vel canonici repræsentantes capitulum? » — *Réponse* : « Prohibendum. » (Décret du 12 mars 1689, n° 3182, q. 3).

3e DÉCRET. — *Question* : « An per ordinem S. C. editum die 13 « martii 1688 mandantis, non posse magistratum sæcularem tenere « sedes et pulvinaria una cum stratu intra presbyterium, intelligatur « prohibitum illa retinere extra presbyteriam, et quid, stante consue- « tudine? » — *Réponse* : « Negative, sed sine suppedaneo. » (Décret « du 22 avril 1690, n° 3211).

4e DÉCRET. — « Iterum repropositis in S. R. C. dubiis per EE. « D. Card. de Aguirre ponentem in causa Baren. præeminentiarum « inter RR. Archiepiscopum Baren. et magistratum civitatis ejusdem, « utraque parte audita, et informante, alias resolutis; eadem S. C. « omnibus hinc inde mature perpensis ac diligenter consideratis, cen- « suit : Recedendum esse a decisis, die 22 aprilis proximi præteriti, « quoad sedes; et concedendum esse magistratui Baren. scamnum, « sive sedile ligneum sine suppedaneo, panno coopertum tam in ecclesia

« cathedrali quam in aliis ecclesiis sæcularium et regularium extra « presbyterium, et in reliquis servetur decretum. » (Décret du 2 sept. 1690, n° 3229).

5e DÉCRET. — « S. R. C., instante episcopo Andrien., censuit : « Magistratui ejusdem civitatis Andrien. non competere sedem neque « in presbyterio, neque extra presbyterium nec etiam usum pulvina- « rium, ideoque non esse illi permittendum, nisi sedile ligneum panno « coopertum absque suppedaneo, et extra presbyterium. » (Décret du 11 août 1691, n° 3240).

6e DÉCRET. — « Magistratui competere sedile ligneum sine suppe- « daneo, panno coopertum : lanea item, et non serica pulvinaria ge- « nuflexorio superposita, ut in una Baren. diei 2 septembris 1690. » (Décret du 27 août 1836, n° 4794, q. 2).

NOTA. — Nous avons excepté les personnes royales, qui, d'après le texte de l'Instruction clémentine, peuvent être placées dans le chœur. Nous lisons au § XXVIII : « Si proibisce espressamente agli uomini, ed « alle donne di qualsivoglia stato, e condizione (eccettuate le persone « regie quando vi si trovino) l'entrare sotto qualsivoglia pretesto ad « orare nel presbiterio, o sio recinto dell' altare, dove sta esposto il « Venerabile, dovendo quel luogo esser' occupato solamente dagli « ecclesiastici destinati al ministerio divino, o all' assistenza dell'ora- « zione. »

DEUXIÈME RÈGLE. — 1° Les magistrats et personnages de distinction qui reçoivent à l'église des honneurs particuliers doivent accompagner l'évêque avec les membres du chapitre lorsqu'il se rend de son palais à la cathédrale, et alors ils marchent devant le prélat, et deux d'entre eux, si c'est l'usage, peuvent se mettre à ses côtés ; 2° Ils accompagneraient de même le Pontife dans une autre église ; 3° on ne peut pas les y contraindre en dehors des jours accoutumés ; 4° si le Prélat est un cardinal, un archevêque ou un évêque tout à fait insigne, il serait convenable que ces personnages vinssent servir au lavement des mains, avec un voile sur les épaules ; mais on ne doit pas exiger d'eux qu'ils remplissent cet office ; 5° à la première entrée de l'évêque, ils portent le dais sous lequel marche le Pontife, et ils peuvent le faire

encore dans d'autres circonstances ; 6° lorsque l'un d'eux se lève pour remplir une fonction, les autres se lèvent en même temps.

La première partie de cette règle est exprimée dans cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. xv, n° 1 et 2) : « Cum episcopus « rei divinæ peragendæ causa, ad ecclesiam venturus erit, sive ipsemet « celebraturus erit, sive alter... præibunt familiares episcopi, et, si « aderit, magistratus, aut alii nobiles et illustres viri, immediate ante « episcopum. »

Cette première partie repose en outre sur les décrets suivants :

1er DÉCRET. — Non recedendum esse a dispositione libri cæremo- « nialis.... nec prohibet quin magistratus possit medium inter duos « ipsius magistratus priores episcopum accedentem associare ; quod si « in ecclesia Æsina consuetum sit, servari posse. » (Décret du 3 août 1602, n° 157).

2e DÉCRET. — « Magistratum debere episcopo ad ecclesiam acce- « denti debitum obsequium præstare. » (Décret du 16 juillet 1605, n° 271.)

3e DÉCRET. — « Exposuerunt capitulum et canonici cathedralis « Foroliviensis, magistratum, post editum contra eum decretum S. C. « super jure præcedendi favore ipsorum oratorum, ab accessu ad ec- « clesiam prorsus obtinuisse, supplicarunt propterea ut idem magi- « stratus compellatur ad consueta obsequia cathedrali præstanda. Et « S. C. jussit : secretario sacræ consultæ curam demandari, ut præ- « dictum magistratum ad consueta et debita obsequia capitulo cathe- « drali præstanda accedere cogat. » (Déc. du 6 avril 1658, n° 1880).

4e DÉCRET. — « Magistratus et conservatores Forolivienses ad « S. R. C. denuo confugerunt, ut eodem S. C. moderare aut saltem « suspendere dignaretur decretum ab ea contra oratores evulgatum, « favore capituli et canonicorum cathedralis ejusdem civitatis. Et EE. « PP. prædictum decretum debitæ executioni demandari, illique, qua « par est reverentia oratores parere debere mandarunt. » (Décret du 8 juin 1658, n° 1892).

5e DÉCRET. — « Episcopus Civitatis Plebis S. R. C. exposuit, Gu- « bernatorem ejusdem civitatis nedum propria obsequia ipsi oratori

« præstare renuere, cum scilicet, solemniis in cathedrali peractis, ad « eamdem episcopalem vel ad currum associandi ; verum præterea « magistratui vetuisse ne hujusmodi officia eidem præstet. S. autem « C. facultatem attribuit episcopo oratori compellendi gubernatorem « et magistratum ad obsequia prædicta diebus consuetis omnino præ- « standa. » (Décret du 28 février 1660, n° 2037).

6e DÉCRET. — « Conquestus est promotor fiscalis curiæ episcopalis « Civitatis Castelli magistratum ejusdem civitatis consueta obsequia « episcopo præstare renuere, cum scilicet, solemniis in cathedrali pe- « ractis, ad januam ecclesiæ associandi. S. autem C. rescribi manda- « vit : magistratum prædictum compelli posse ad solita obsequia, die- « bus consuetis, omnino præstanda » Décret du 2 juillet 1661, n° 2108).

7e DÉCRET. — « Conquestus est episcopus Sutrinus, vice-guberna- « torem et antianos terræ Capranicæ Sutrinæ diœcesis debita et con- « sueta obsequia sibi præstare renuisse, cum scilicet excipiendi et « associandi, quando quidem cum cappa in eadem collegiata ecclesia- « sticis functionibus assistit, sub prætextu quod eadem terra sit sub « gubernio EE. cardinalis totius status ecclesiastici superintendentis. « Et S. C. censuit : Ab EE. Gubernatore injungendum vice-guber- « natori et antianis prædictis ut consueto et debita obsequia præstent « episcopo. » (Décret du 21 janvier 1662, n° 2148).

8e DÉCRET. — « Cum in S. R. C. delatum fuerit magistratum « Tulphæ et Roncilionis desiisse solitis functionibus ecclesiasticis in- « teresse, ea quo episcopus decreverit illos thurificari duplici ductis ad « formam cæremonialis. Et eadem S. C. declaravit : illos compellendos « esse ad interessendum, et servari decretum episcopi. » (Décret du 4 août 1663, n° 2244.)

9e DÉCRET. — « Magistratum debere in solemnioribus festivitatibus « et aliis diebus solemnibus per annum, ire ad ecclesiam cathedralem, « et episcopo ad ecclesiam accedenti debitum ad solitum obsequium « præstare, necnon ad prædicta omnia servanda teneri, et quatenus « opus sit, opportunis remediis cogendum esse. » (Décret du 30 mai « 1676, n° 2780.)

La seconde partie est appuyée sur le décret suivant : « Magistratum « prædictum (civitatis castelli) cogi non posse, nisi diebus quibus alia « hujusmodi obsequia episcopo præstare consueverit ». (Décret du 17 février 1663, n° 2201.)

La troisième partie résulte de cette rubrique du cérémonial des évêques : « Si celebrans esset S. R. E. cardinalis, vel archiepiscopus, « aut episcopus valde insignis, possent ad hujusmodi ministerium « ablutionis manuum ipsius celebrantis invitari aliqui ex magistratu, « vel proceribus et nobilibus viris illius civitatis, qui velo serico cir- « cum spatulam extenso, duas argenteas lances, seu fontes, si com- « modum erit, vel baccile et buciale, cum aqua odorifera, extremi- « tate ejusdem veli coopertos, suo tempore ministrent. »

Nous pouvons encore citer sur ce point le décret suivant : « Con- « sulta S. R. C., an magistratus Fanen. episcopo solemniter cele- « branti in manuum ablutione intervenire tenentur? EE. PP., utraque « parte informante, responderunt : Magistratum cogi non posse ; sed « si invitatus id faciat, laudandum. » (Décret du 26 août 1645, « n° 1537.)

La quatrième partie repose encore sur la rubrique du Cérémonial des évêques où l'on décrit la première entrée de l'évêque dans la ville épiscopale. Cette entrée se faisait autrefois à cheval; et cette équitation cérémoniale se pratique encore quelquefois en Italie. Voici le texte de cette rubrique (l. I, c, II, n. 4). « Ordo autem procedendi « erit : equitabunt primo cives omnes, deinde familiares episcopi, tum « magistratus et officiales civitatis, barones et principes, si qui ade- « runt, mox clerus omnis pedibus incedens... post hos canonici « et capitulum ecclesiæ... demum archiepiscopus seu episcopus « mitratus equitabit sub baldachino, quod portabitur primo loco per « magistratum civitatis, deinde per nobiles cives usque ad eccle- « siam ».

On peut encore citer ici la décision suivante : « Orta controversia « inter episcopum Sutrinum ex una, ac priores Roncilionis partibus « ex altera, super eo quod episcopus prætendebat ipsos priores teneri « et obligatos fuisse deferre baldachinum, illumque associare, et ob-

« sequia ei præstare, quando ipse, ultra primam etiam vicem accedit « in visitatione, S. R. C. declaravit : Priores laudandos, non autem « compellendos esse ad prædicta, asserta consuetudine loci in contra- « rium per episcopum allegata, nec plene probata, non obstante. » (Décret du 30 août 1664, n° 2292.)

Enfin, pour la cinquième partie, il suffit de rapporter ce texte du cérémonial des évêques (l. I, c. XVIII, n. 10). « Inter laicos quoque « uno surgente ratione officii... cæteri quoque surgunt ».

Troisième règle. — Les magistrats et personnages de distinction reçoivent dans l'église des honneurs spéciaux. 1° Ils sont considérés comme plus dignes qu'une partie des membres du clergé : on les encense avant quelques-uns d'entre eux : savoir, un souverain avant l'évêque, un gouverneur après le pontife ; les magistrats et autres personnages après les chanoines ; un magistrat perpétuel ou élevé en dignité serait encensé avant les chanoines non parés : on encenserait une grande princesse en lui donnant la préséance dont jouirait son mari s'il était présent. 2° Ils reçoivent la paix avec l'instrument qui leur est porté par un acolyte, ou par le sous-diacre si c'est l'usage. 3° Le magistrat ne peut exiger que le célébrant le salue au commencement et à la fin de l'office, sauf coutume contraire. 4° Ils se mettent à genoux au commencement de la Messe et à la bénédiction. 5° Ils reçoivent à genoux les cierges, les cendres et les rameaux. Pour les cierges et les rameaux, les magistrats se présentent dans l'ordre indiqué pour l'encensement ; pour les cendres, les grands princes seuls se présentent après les chanoines parés, et les autres, après tous les membres du clergé. Le vendredi saint, à l'adoration de la croix, on suit le même ordre que pour la réception des cendres.

La première partie de cette règle n'est autre chose que la traduction de la rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. 24, n. 30 et 31) : « Quod vero ad laicos, magnus dominus loci non recognoscens supe- « riorem thurificatur immediate post episcopum ; imperator tamen et « reges indistincte ante episcopum sunt thurificandi. Proreges vero et « gubernatores regnorum ac provinciarum immediate post episcopum ; « magistratus civitatum thurificantur post dignitates et canonicos, nisi

« sint de majoribus et perpetuis, qui thurificantur ante canonicos, nisi « rursus canonici sint parati, quia tunc et ipsi thurificantur post cano- « nicos paratos ; Barones et Domicelli sine titulo, post magistratus « omnes.... Si adesset aliqua mulier insignis, ut regina vel magna « principissa, utique et ipsi thus dari convenit in loco ubi daretur « ejus viro, si adesset. »

Cette rubrique est assez claire pour qu'il ne soit pas nécessaire de rapporter en entier les décisions qui en recommandent l'observation, ce qui serait trop long. Elles se trouvent dans la collection générale aux n°s 367, 856, 864, 1106, 1223, 1250, 1296, 1811, 2020, 2443 3314

La deuxième partie est appuyée d'abord sur cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. 24, n. 6) : « Si aderunt laici, ut magi- « stratus, et barones, ac nobiles, detur illis pax cum instrumento.., « Postquam autem prædictus assistens pacem dignitatibus et canonicis, « ac magistratui dederit.... Quod si et qui celebrat non sit prælatus « nec habeat capellanum assistentem... subdiaconus.., accepta pace.., « illam per chorum distribuat; sed quicumque sit, qui pacis osculum « defert, sive presbyter assistens, sive capellanus, sive subdiaconus, « eadem observabit quæ de presbytero assistente supra dicta sunt ».

Cette rubrique est aussi confirmée par plusieurs décrets qu'on peut voir dans la collection générale aux n°s 357, 403, 411, 1106, 1250, 3211, q. 1 ; 3915, q. 3.

La troisième partie repose sur les décrets suivants :

1er Décret. — « Magistratus prætendit a sacerdotibus solemniter « celebrantibus reverentiam, seu capitis inclinationem in fine Missæ « deberi, ideo supplicatum fuit.... responderi an sacerdotes prædicti « ad id teneantur? Et S. C. respondit : Non teneri » (Décret du 13 juin 1643, n° 1455).

2e Decret. — « Non teneri capitulum SS. Trinitatis..... acce- « dendo processionaliter ad celebrandum, transire per porticos ubi « residet magistratus, nec salutari debere per celebrantem, dia- « conum et subdiaconum, detecto capite ». (Décret du 5 août 1663, n. 2245).

3e Décret. « Teneri ex urbanitate et juxta solitum suppositum, « sacerdotes in ingressu et regressu altaris post venerationem Sanctis- « mi salutare magistrum terræ montis ». (Décret du 3 avril 1677, n. 2819).

4e Décret. — *Question :* « An sit salutandus..... magistratus « post celebrationem missæ, detecto capite, a sacerdote, ante et pos « discessum ab altari? » *Réponses :* « Negative ». (Décret du 10 juin 1690, n. 3218, q. 1).

La quatrième partie, pour ce qui concerne le commencement de la messe, résulte de ce texte du Cérémonial des évêques (l., c. VIII, n. 32) : « Canonici parati, stantes in locis suis ; faciunt simul confessio- « nem binis : similiter alii, si qui erunt parati, alias genuflexi, prout « etiam laici omnes tum genuflectunt ». D'après les règles ordinaires, ceux qui se mettent à genoux au commencement de la messe le font aussi à la bénédiction : cette rubrique pourrait donc suffire pour nous convaincre de ce point. Mais nous ajoutons les décrets suivants :

1er Décret. — *Question :* « An in solemni benedictione episcopi « magistratus stare debeat, seu potius genuflectere? » *Réponse :* « magistratum debere genuflectere ». (Décret du 23 mars 1641, n. 1312).

2e Décret. — « Magistratns sæcularis, dum per Episcopum datur « solemnis benedictio, genuflectere debet ». (Décret du 17 juin 1673, n. 2637, q. 6).

3e Décret. — « Ad benedictionem solemnem episcopi omnes te- « neri genuflectere, præter dignitates et canonicos cathedralis, ideoque « magistratum præfatum debere genuflectere ». (Décret du 21 mars 1676, n. 3777).

4e Décret. — « Magistratum Faventinum teneri genuflectere ad « quascumque benedictiones cardinalis episcopi... ad integram confes- « sionem præliminarem quarumcumque missarum solemnium ». (Déc. du 13 juin 1676, n. 2796).

Enfin, pour ce qui concerne la cinquième partie, nous lisons dans le Cérémonial des évêques, au sujet de la distribution des cierges, le

2 février (l. II, c. XVII, n. 10 et 11) : « Similiter et allii canonici pa-
« rati ordine suo accipiunt candelas, post eos magistratus et officiales
« majores civitatis, deinde alii presbyteri. Sed canonici parati non ge-
« nuflectunt ante episcopum, quando capiunt candelas, sed tantum
« profunde inclinant : alii vero ecclesiastici cum cottis et laici genu-
« flexi capiunt ». On suit le même ordre pour la distribution des Rameaux, suivant cette autre rubrique (Ibid. c. XXI, n. 21) : « Episco-
« pus incipit palmas distribuere canonicis et aliis eodem ordine, pro-
« ut de candelis dictum fuit ». Pour les cendres, il est dit (Ibid., c. XVIII, n. 11) : « Si aliqui princeps vel oratores regum vel principum
« maximorum aut rerumpublicarum liberarum laici adessent, capiunt
« hac die cineres post canonicos paratos ; magistratus vero et officiales
« ac alii laici post omnes de clero ». L'ordre de l'adoration de la croix, le vendredi saint, est ainsi donné par le Cérémonial des évêques (Ibid., c. XXV, n. 27) : « Canonici et alii beneficiati, et de clero ec-
« clesiæ, ordine eorum, deinde officiales et nobiles laici adorant or-
« dine, prout in die cinerum pro capiendis cineribus dictum fuit ; quod
« si fortasse adesset gubernator principalis, aut aliquid maximus vir
« vel princeps qui alias soleat habere honorem ante canonices, in
« hoc actu ibit post canonicos, sed ante alios de clero, quia est ac-
« tus humilitatis, in quo laici debent clericis deferre. »

Que ces personnages doivent recevoir à genoux les cierges, les cendres et les Rameaux, cette règle est confirmée par les décisions suivantes :

1er Décret. — « Magistratus sæcularis in accipiendo candelas,
« cineres et palmas genuflectere debet ». (Décret du 17 juin 1673, n° 2637, q, 6).

2e Décret. — *Question :* « An præfati (magistratus sive jurati) in
« actu receptionis candelæ, cineris et palmarum, teneantur genufle-
« ctere...? » *Réponse :* « Affirmative ». (Décret du 13 juin 1676, n° 2789, q. 3).

3e Décret. — *Question :* « An magistratus terræ Mondulphi te-
« neatur genuflectere ante archipresbyterum celebrantem, occasione
« distributionis candelarum, cinerum et palmarum, seu potius tene-

« tur tantum inclinare caput absque genuflexione in casu etc. ? » *Réponse*. « Affirmative ad primam partem, negative ad secundam ». (Décret du 4 septembre 1751, n. 4221).

Pour ce qui est de la réception des cendres et l'adoration de la croix, la rubrique du cérémonial donne la raison pour laquelle les magistrats et autres laïques distingués ne se présentent pas à leur rang ordinaire : *Quia est actus humilitatis* Après le texte cité plus haut, au sujet du mercredi des cendres nous lisons (Ibid., n. 12) : « Quod « sic observatur hac die et feria sexta in Parasceve in adoratione Cru- « cis, ut ubi dicitur, ex antiqua lau labili ecclesiastica disciplina, pro- « pter humilitatem, quæ in hoc actu representatur iis diebus. Ideoque « promptius libentiasque laici in his cedere debent omnino ecclesia- « sticis, prout etiam respective observatur per imperatores, reges, et « principes, quando sunt præsentes in capella SS. D. N. Papæ. »

II. — *Des confréries.*

Les règles à suivre pour les membres des confréries assistant en corps à une cérémonie sont les suivantes :

Première règle. — Si des confréries assistent en corps à une cérémonie, on peut disposer pour elles des banquettes comme celles qui sont destinées aux magistrats.

Cette règle repose sur le texte suivant de l'Instruction clémentine : « Officiali delle confraternite, compagnie e congregazioni laicali... se- « deranno supra un bonio con postergale senza bracii a lati, e senza « alcun'uto de cuscini, come pure senza gradini, e senza genuflessori « d'avanti qual bonno dovra cuoprirsi di panno, e non di seta e sacra « orminamente situato fuori del presbyterio ».

Deuxième règle. — Si plusieurs confréries assistent ensemble à une cérémonie, celles qui ont un costume ont toujours la préséance sur celles qui n'en ont pas. Entre celles-ci, la possession établit un droit de préséance, et à défaut de possession constante, la préséance appartient à celle qui porte le costume dans le lieu depuis plus longtemps : on règle de même la préséance entre celles qui n'ont pas de costume,

La confrérie du Saint-Sacrement a toujours la préséance dans les procession du Très-saint Sacrement, pourvu toutefois qu'elle assiste aux autres processions en gardant le rang qui lui appartient (1).

La première partie de cette règle est appuyée sur la Constitution *Exposuit pastoralis officii* de Grégoire XIII du 25 juillet 1483. « Apostolica auctoritate decernimus quod quicumque ex dictis fratribus « mendicantibus inter se de præcedentia hujusmodi contendentibus, « aut confratribus confraternitatum prædictarum inter quos lites et « causæ præmissorum occasione ortæ jam sint, seu oriri contigerit « in futurum, qui in quasi possessione præcedentiæ, ac juris præce- « dendi sunt, ii (quibuscumque reclamationibus, protestationibus, ap- « pellationibus et aliis subterfugiis prorsus remotis, et cessantibus, et « expeditis) in processionibus tam publicis quam privatis præcedere « debeant. Quando vero non probetur, aut non constet de quasi pos- « sessione præcedentiæ hujusmodi, inter fratres quidem mendicantes, « ii qui antiquiores in loco controversiæ, inter confratres vero inter se « litigantes ii qui prius saccis usi sunt, in processionibus tam publicis « quam privatis præcedere debeant. » Nous concluons naturellement la même règle pour ceux qui sont en habit ordinaire.

Cette première partie enfin et toute la règle énoncée repose encore sur les décrets suivants :

1re DÉCRET. — « S. R. C. censuit et declaravit non esse receden- « dum a bulla fel. rec. Gregorii Papæ XIII, in qua declaratur, quod « illa societas seu confraternitas, quæ prius vestes, quas saccos vo- « cant, induerit in aliqua civitate, terra, seu loco, præcedentiam super « alias confraternitates habeat, et in omnibus processionibus locum « digniorem obtineat et obtinere debeat. » (Décret du 10 mai 1608, n° 377.)

2e DÉCRET.—« Circa præcedentiam inter confraternitatem, bullam, « fel. rec. Gregorii XIII, servandam esse. » (Décret du 19 mars 1641, n° 449.)

(1) Cette clause est de rigueur, quoique notre auteur ait omis de faire cette restriction. On peut s'en convaincre par le texte des décisions que nous rapportons ci-après.

3e DÉCRET. — « Præcedentiam dandam esse illi confraternitati « quæ prius saccis usa est juxta dispositionem bullæ Gregorii XIII, « quæ incipit : *Exposcit*. » (Décret du 24 juillet 1638, n° 1079.)

4e DÉCRET. — « Præcedentiam inter confraternitates illi deberi quæ « prius saccis usa est, etiam in concursu cum confraternitate SS. Sa- « cramenti, cui tamen debetur præcedentia in processionibus SS. Sa- « menti, dummodo accedat etiam ad alias processiones et in loco sibi « debito incedat. » (Décret du 18 juin 1639, n° 1164.)

5e DÉCRET. — « Indulgendum ex gratia confraternitati SS. Sacra- « menti loci Lignarelli, ut eadem die festo proprio SS. Corporis « Christi in processione præferatur confraternitati S. Ambrosii loci « Lignani, dummodo ipsa cæteris processionibus interesse non omit- « tat, et confraternitati S. Ambrosii præcedentiam libere dimittat. » (Décret du 14 novembre 1654, n° 1739.)

6e DÉCRET. — « Alias sub die 14 novembris 1654, S. R. C. in « causa controversiæ præcedentiarum in processionibus SS. Sacra- « menti inter societatem SS. Sacramenti loci Lignarelli, et societatem « S. Ambrosii loci Lignani, rescripsit quod indulgendum esset ex « gratia confraternitati SS. Sacramenti, ut præferretur alteri confra- « ternitati in processione tantum, et die Corporis Christi. Hodie vero « iterum proposita per EE. D. card. Guatterium ponentem deputatum, « censuit competere præcedentiam societatis SS. Sacramenti supra « confraternitatem SS. Ambrosii in omnibus in quibus defertur « SS. Sacramentum » (Décret du 19 juin 1655, n° 1756).

7e DÉCRET. — « Confraternitati SS. Sacramenti oppidi S. Angeli « Lauden. diœcesis dandam esse præcedentiam super confraternitatem « S. Marthæ ejusdem oppidi in processione SS. Corporis Christi cæ- « terisque actibus illius diei, dummodo tamen confraternitas, SS. Sa- « cramenti accedat ad alias processiones » (Décret du 4 mars 1662, n° 2153).

8e DÉCRET. — « Indulgendum ut societas SS. Sacramenti præce- « dat in processionibus in quibus SS. Sacramentum defertur tantum, « dummodo eadem accedat ad alias processiones, juxta ordinem antia- « nitatis » (Décret du 20 septembre 1687, n° 3150).

9e Décret. — « Orta controversia inter sodalitatem S. Josephi « erectam in ecclesia minorum observantium in suburbiis civitatis no- « tabilis insulæ Melitæ, et alteram SS. Sacramenti in paræcia S. Pauli « ejusdem civitatis, super præcedentia in publicis supplicationibus « eaque dilata ad S. R C.; S. eadem C , auditis juribus quæ affere- « bantur pro parte sodalitatis S. Josephi duntaxat, cum pro confrater- « nitate SS. Sacramenti nemo comparuerit,... rescribendum censuit : « Præcedentiam deberi sodalitati S. Joseph, præterquam in processio- « nibus SS. Sacramenti; sodalitatem vero SS. Sacramenti teneri et « cogi posse ad alias processiones, jussu tamen, prudentia et arbitrio « Ordinarii » (Décret du 23 sept. 1820, n° 4571).

10e Décret. — « Duo inter cæteras sodalitates canonice erectas... « altera sub invocatione SS. Sacramenti.... altera cui.... nomen est « hospitalis... Ut autem prima, ratione instituti, jus habet præceden- « tiæ in singulis supplicationibus in quibus SS. Eucharistiæ sacra- « mentum defertur; ita et hæc, sicut ratione temporis et erectionis « cæteras præcellit in reliquis processionibus... tantumdem in illis « SS. Sacramenti posse novissimis temporibus est arbitrata : huic... « propositum fuit in .. S. R. C. conventu. 1. An et cui jus competat « præcedendi in processionibus SS. Sacramenti...? 2. An et cui com- « petat jus præcedentiæ in aliis processionibus .. ? Et S. eadem R. « C... rescribendum censuit, Ad 1. Præcedentiam competere confra- « ternitati SS. Sacramenti. Ad 2. Præcedentiam competere confrater- « nitati hospitalis. » (Décret du 12 avril 1823, n° 4598.)

11e Décret. — « In processionibus SS. corporis Christi præce- « dentiam dandam esse confraternitati SS. Sacramenti, dummodo ea- « dem aliis processionibus intersit, et antiquioribus locum cedat. » (Décret du 17 août 1833, n° 4713.)

12e Décret. — « Societatem SS. Sacramenti præcedere debere in « processionibus in quibus SS. Sacramentum defertur tantum ; dum- « modo eadem accedat ad alias processiones juxta ordinem antiani- « tatis. » (Décret du 27 août 1836, n° 4790.)

III. — *Du reste des fidèles assistant aux fonctions sacrées.*

Il serait convenable que dans l'Église, les hommes fussent séparés des femmes, que la tenue fût toujours uniforme, comme il résulte de ce que le Cérémonial des évêques enjoint aux maîtres des cérémonies (c. I, c v, n° 7). « Item viros a mulieribus, cum commode fieri « potest, distinguendo et separando, ordinem sessionum inter laicos « advertendo, eosque admonendo quando surgere, sedere, vel genu- « flectere debeant. »

Cette séparation est d'un usage très-ancien dans l'Église, et selon la pratique la plus autorisée, les hommes se placent du côté de l'épître et les femmes du côté de l'évangile. Le côté de l'épître est le plus digne, comme étant la droite du peuple. De cette façon, on encense les hommes avant les femmes, et il en est de même pour l'aspersion, si le célébrant reste à l'entrée du chœur pour asperger le peuple (1). Nous lisons dans Castaldi (l. I, sect. II, n° 2) : « Viros a mulieribus distincta ha- « bere loca in ecclesia antiquissimæ est consuetudinis, quam Patres « nostræ congregationis antiquitatis sacrorum rituum observantissimi « instaurarunt ». S. Charles fit rétablir cet usage dans toute la province de Milan. Nous lisons dans le quatrième concile de Milan, sous le titre *De religiosa in sacris locis conversatione*, les paroles suivantes : « Ubi vetus illa consuetudo, cum ab aliis, tum a S. Chrysostomo in « primis testificata, eaque non sine aliqua mysterii significatione insti-

(1) Dans les églises de Rome, il est d'usage de faire l'aspersion du peuple sans sortir du chœur, et le célébrant asperge le peuple d'abord au milieu, ensuite à sa gauche, puis à sa droite, suivant cette réponse de la S. C. des Rites : « Populum demum a sacerdote ter in medio, a « dextris et a sinistris aspergendum. » (Décret du 27 sept. 1698, n° 3493, q. 4.) Telle est aussi la manière indiquée par Castaldi (l. II, sect. II, c. I, n. 1) : « Ante cancellos circa presbyterium adstantes aspergit. » Cependant les auteurs enseignent généralement qu'on se conforme sur ce point à l'usage reçu. Bauldry enseigne que non-seulement le célébrant peut parcourir l'église, mais que dans de grandes églises, d'autres prêtres revêtus du surplis et de l'étole peuvent asperger les personnes qui se trouvent dans les parties latérales, et il s'appuie sur une constitution de Grégoire XIII. Nous reviendrons sur ce point.

« tuta, ut separatim scilicet in ecclesia viri a mulieribus essent, in « provincia nostra intermissa aut nulla est. Episcoporum cura plane « restituatur, quemadmodum et adhuc in compluribus ejusdem pro- « vinciæ et ecclesiis retinetur, et olim in usu fuisse cognoscitur ex « antiquis earumdem ecclesiarum exædificationibus. » Le saint cardinal ajoute que cette séparation doit être faite de la manière indiquée dans ses instructions ; or nous lisons (Instr. Falv., l. I, c. XXII, *De situ ambonum*) : « Ad meridionalem ecclesiæ partem, ad quem viri conve- « niant ». Gavantus, parlant de l'encensement du peuple, dit (t. I, part. II, tit. VII, l. d.) : « Incensat ter, primo in medio, deinde versus « latus epistolæ, quod est dextrum populi, ubi mares divisi a feminis « stare solebant ». Catalan, après avoir cité les autorités qui attestent l'ancien usage de cette séparation, ajoute (part. II, tit. I, § 1, n° 13) : « Posterioribus sæculis in ecclesiis occidentis eam consuetudinem in- « valuisse, ut masculi in australi parte starent, in boreali autem fe- « minæ ».

On pourrait encore citer d'autres autorités ; mais ajoutons avec notre auteur que s'il est d'usage que les hommes se placent dans la partie la plus rapprochée de l'autel et les femmes par derrière, rien ne s'oppose à ce qu'il soit suivi. Les paroles du Cérémonial des évêques, *ubi commode fieri potest*, nous montrent que cette rubrique est simplement directive ; elle est encore moins préceptive quand il s'agit de son application.

L'auteur entre alors dans quelques détails que nous avons déjà traités ailleurs. Il admet, d'après Carli, que les femmes fassent seulement une inclination au lieu de la génuflexion. Nous avons traité ce point t. XII, p. 496 et t. XIII, p. 386. Il dit ensuite avec raison, que l'on pourrait charger quelqu'un de donner les signaux nécessaires pour avertir le peuple lorsqu'il faut se lever, s'asseoir et se mettre à genoux. Enfin, il parle des officiers de l'église que nous appelons bedeaux ou suisses, destinés à maintenir l'ordre dans l'église, et à ouvrir la voie au clergé pour se rendre au chœur ou au sanctuaire, ou dans les processions. Il en est parlé dans le Cérémonial des évêques sous le nom de *mazzerius*. Certains auteurs disent *claviger*. Nous lisons au chapitre où il est

traité des cérémonies du samedi saint. (L. II, C. XXVII, n. 5.) : « Præcedit aliquis mazzerius, seu minister cum baculo. » On peut aussi citer ce décret : « Si placeat Capitulo collegiatæ ministrum ali-« quem deputare, qui, tenens baculum quomodocumque ornatum, « turbas submoveat, ministrum hujusmodi tantum in casu, etc... uni-« versæ processioni præire posse » (Décret du 19 mai 1786, n° 4439, q. 10.) Nous lisons dans Bauldry (part. II, c. XI, art. I, n. 8) : « Decet ut præcedant duo, vel saltem unus, mazzerii, qui « viam dirigant. » Castaldi s'exprime en ces termes (l. I, part. II, c. V, n. 8) : « In cathedralibus, et maxime in metropolitanis ecclesiis « plures designari poterunt, vestibus oblongis usque ad crura induti : « hi in processionibus baculum deferunt cum insignibus episcopi ; hi « præcedunt capitulum, ipsum comitantes ad chorum usque ad tribu-« nam, impedimenta, si forte ob populi multitudinem occurrant, re-« movendo, aditumque procedentibus per viam patefaciendo. » Catalan, dans son commentaire sur la rubrique citée du Cérémonial des évêques, dit : « Præcedere debet aliquis mazzerius seu minister cum « baculo, non vero pastorali, sed communi, uti mos etiam est in aliis « quibusdam ecclesiis inferioribus, in quibus tum ad missam ac ves-« peras solemnes præcedit semper mazzerius aliquis cum baculo, ta-« lari veste indutus coloris paramentorum solemnitati officii, quod « agitur, convenientium. » D'après le savant commentateur, ces officiers sont revêtus d'un vêtement long et de la couleur des ornements. C'est, dit Mgr l'évêque de Montréal, dans ses explications sur le même texte, et parlant de l'office fait à Saint-Jean de Latran, un manteau de soie « avec un collet qui descend jusqu'au coude, sans manches, et « percé aux deux côtés comme un mantelet. Il tient à la main un « bâton d'environ trois ou quatre pieds de long, orné des armes de la « basilique et surmonté d'une petite statue de saint Jean-Baptiste. » Ajoutons que d'après Castaldi, (*loc. cit.*), ces ministres ont toujours la tête découverte. « Hi semper capite aperto capitulum deducunt et « reducunt. » Sans vouloir condamner absolument l'usage si universellement reçu dans nos églises de revêtir ces ministres, que nous appelons suisses, d'un habit militaire, nous ne voyons pas comment cet

usage peut se concilier avec la doctrine des liturgistes ; et nous serions embarrassés de justifier la présence de ces espèces de gendarmes qui demeurent toujours debout et la tête couverte même pendant l'élévation, l'exposition et la bénédiction du Très-saint Sacrement. Ce point, selon nous, demanderait à être soumis à la sacrée Congrégation des rites.

Nota. — Ici se terminent nos articles sur la deuxième partie de l'*Introduction aux cérémonies Romaines*. Les matières qui composent les quatre parties de cet ouvrage sont assez différentes entre elles pour qu'il puisse nous être permis de renvoyer à la troisième série l'examen des deux autres. Nous y sommes d'autant plus autorisé que nous pourrions traiter ces diverses matières sans remettre à chaque fois le titre général.

P. R.

UN RESTE DE LA PETITE ÉGLISE.

Appel au Concile du Vatican.

On croyait que la petite église avait depuis longtemps cessé d'exister. Il paraît néanmoins que le schisme anti-concordataire a conservé quelques adeptes. Ce qui le prouve, c'est l'appel adressé par eux au Concile œcuménique.

Les Pères ont reçu tous un exemplaire d'une lettre en latin et en français, imprimée à Genève, chez I.-G. Fick, sous ce titre : *Reverentissima Commentatio ad sacro-sanctum Œcumenicum Concilium Romanum, de variis actis ad ecclesiam Gallicanam spectantibus* (8°, 29 pp.). Cette lettre est accompagnée d'un exemplaire des réclamations adressées au souverain Pontife Pie VII, le 6 avril 1805, par les anciens évêques qui avaient refusé de donner leur démission. Ce dernier document est intitulé : *Canonicæ expostulationes apud SS. DD. NN. Pium VII divinæ providentiæ Papam, de variis actis ad ecclesiam Gallicanam spectantibus.* (Lugduni, ex typis Amati Vingtrinier, 1869. 8°, 117 pp.) Il porte la signature du cardinal de Montmorency, évêque de Metz, et de trente-sept autres prélats ayant occupé des siéges épiscopaux en France avant le Concordat.

La lettre adressée aux Pères du Concile du Vatican, que j'ai mentionnée en premier lieu, ne porte point de signatures. Une note placée à la fin annonce qu'elles ont été apposées sur les deux exemplaires adressés au souverain Pontife et aux Pères assemblés en Concile œcuménique. Cette lettre débute ainsi :

« Très-saint Père, Éminentissimes cardinaux de la sainte Église

romaine, et révérendissimes archevêques et évêques légitimement assemblés, en Concile œcuménique et universel, sous la conduite du Saint-Esprit.

« Pénétrés d'un respect inviolable pour l'autorité sacrée des Conciles œcuméniques, nous nous inclinons avec une profonde vénération devant les successeurs des Apôtres, assemblés de toutes parts autour de la chaire de saint Pierre pour représenter l'Eglise universelle, comme elle le fut dans le saint Concile de Trente, et autrefois à Nicée.

« A ce moment suprême, nous venons, en nous jetant à leurs pieds, leur soumettre humblement notre conduite, et accomplir la promesse que jadis nos derniers pasteurs de l'ancienne Église de France réclamèrent de notre filial dévouement.

« Que Votre Sainteté, ô Très-saint Père, que Vos Seigneuries, ô Pères très-illustres, daignent nous écouter avec bonté; et si jamais, dans le cours de cet écrit, une parole blâmable s'échappait de nos lèvres, nous la désavouons par avance. Qu'elle soit pardonnée à notre inexpérience, à cause de la droiture de nos intentions et de notre ferme et inébranlable résolution de vivre et de mourir dans le sein de l'église catholique, apostolique et romaine. »

Suit l'historique de la question : le Concordat, la bulle *Qui Christi Domini*, l'émotion qu'elle soulève, les *Réclamations* des trente-huit évêques non démissionnaires, leur opposition et celle d'une partie du clergé et du peuple français, au nouvel ordre de choses introduit par l'autorité du Saint-Siége, leur démission conditionnelle entre les mains de Louis XVIII en 1815, démission qui fut retirée parce que, selon eux, les principes étaient de nouveau violés par le concordat de 1817. L'ancien évêque de Blois, Alexandre-Amédée de Lauzières-Thémines, survécut à tous les autres évêques opposants. Afin de parler encore *après sa mort*, ce prélat « composa sur la fin de sa vie deux écrits sous forme de lettres destinées, l'une au Père commun des fidèles, avec la suscription *ad Papam*, l'autre aux Évêques catholiques, avec la suscription *ad Episcopos orthodoxos*, entendant par ces lettres *transférer à tous les Evêques de la chrétienté toute l'affaire de l'Eglise de France...*

« Par la faute d'un dépositaire infidèle, il ne nous a pas été donné de réaliser les intentions de ce vénéral·le Pasteur, en ce qui concerne les lettres *ad Papam* et *ad Episcopos orthodoxos;* mais un pieux devoir nous reste à accomplir en exécution des recommandations qui nous ont été faites, et ce devoir, ô très-saint Père, et Pères illustres, nous prescrit en ce moment suprême de déposer, au pied de la chaire de saint Pierre, entre les mains des successeurs des Apôtres assemblés en Concile universel, un exemplaire fidèle de ces mêmes réclamations canoniques que trente-huit archevêques et évêques adressèrent au Saint-Siége en 1803.

« Du fond de leurs tombeaux, ces évêques élèveront ainsi la voix pour défendre encore la cause de l'inamovibilité de l'épiscopat, si gravement compromise en leurs personnes.

« Plaise au Saint-Esprit que cette cause sacrée triomphe dans cette sainte assemblée, et qu'une sanction solennelle lui soit donnée à la fâce des peuples et de ceux qui les gouvernent, afin que tous apprennent que jamais les règles qui protégent l'indépendance de l'Évêque ne durent être méconnues, que jamais celui que *le Saint-Esprit a établi pour gouverner l'Eglise de Dieu* ne peut être renversé de son Siége. »

Ainsi, après soixante-sept ans, il se trouve encore des hommes pour protester contre une mesure prise en vue du bien des âmes, dans ces circonstances exceptionnelles où Bossuet lui-même, accorde au Pape, un pouvoir sans limites sur les canons de l'Eglise. Et, non-seulement ils protestent, mais ils déclarent que tous les pasteurs de l'Eglise de France depuis le concordat sont des intrus, avec lesquels on ne peut avoir communion. Rien ne montre mieux la nécessité d'un pouvoir suprême chargé de maintenir l'unité dans l'Eglise, et de terminer toutes les questions. Les anti-concordataires n'ont pu trouver leur point d'appui que dans les opinions gallicanes. On voit ce que deviendrait l'Eglise si ces opinions étaient prises au sérieux par leurs adeptes, si dans la pratique elles n'étaient pas le plus souvent abandonnées, quand on arrive à leurs conséquences extrêmes.

E. HAUTCŒUR.

ORDO

EX CÆREMONIALI PRÆSERTIM S. R. E. EXCERPTUS CONCILII ŒCUMENICI CELEBRANDI IN SACROSANCTA BASILICA VATICANA JUSSU SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PII IX CATHOLICÆ ECCLESIÆ EPISCOPI.

Die octava decembris festo Conceptionis immaculatæ beatæ Mariæ virginis mane hora indicenda EE. et RR. domini Cardinales, ac RR. domini Patriarchæ, Primates, Archiepiscopi, Episcopi et Abbates locum in Concilio convenient in aulas designatas, et assumptis sacris vestibus cuique Ordini propriis albi coloris, et mitris, statim accedent ad sacellum paratum supra porticum basilicæ Vaticanæ, summi Pontificis adventum præstolantes.

Solemnis Actio devota supplicatione inchoabitur a commemorato sacello usque ad eamdem basilicam, utroque Clero tam sæculari, quam regulari, stante hinc inde disposito. Summus Pontifex pluviali indutus, deposita mitra, flexis genibus intonabit, schola Cantorum prosequente, hymnum : *Veni, creator Spiritus, etc.*

Absoluto primo versu, Pontifex ceterique surgent, et ordinabitur Supplicatio, præcedentibus more consueto ante Crucem pontificalem familiaribus, Capellanis cantoribus, et Prælatis Papæ cum superpelliceo supra rocchettum, eo numero, qui erit præscriptus, nec non Thuriferarius. Post Crucem a Subdiacono apostolico delatam medio inter duos Acolythos incedent Abbates, Episcopi, Archiepiscopi, Primates, Patriarchæ, (omnes qui sint latini ritus cum mitra simplici ex lino), Cardinales (cum mitris sericodamascenis), Senator cum Conservatoribus Urbis, vice-Camerarius S. R. E. cum cappa a dextris Principis Solii pontificii, summus Pontifex, mitra pretiosa ornatus, et sella gesta-

toria sub baldachino delatus cum flabellis, et solito comitatu, nec non octo ex Capellanis cantoribus suavi concentu hymnum præfatum canentes.

Sequentur cum cappis Auditor et Thesaurarius R. C. A., Antistes pontificiæ domui præpositus, Protonotarii apostolici e collegio participantium, Generales tam Congregationum, quam Ordinum regularium, et Officiales Concilii.

Interim cum opus fuerit hymnus repetatur, omisso primo versu et conclusione, quæ tantum canetur, cum summus Pontifex ad altare princeps, ubi sanctissimum Sacramentum expositum erit, pervenerit, ibique, capite detecto, fuerit genuflexus.

Completo hymno, Pontifex adhuc genuflexus dicet.

v. Protector noster aspice Deus. — R. Et respice in faciem Christi tui. — v. Emitte Spiritum tuum, et creabuntur. — R. Et renovabis faciem terræ. — v. Mitte nobis, Domine, auxilium de sancto. — R. Et de Sion tuere nos. — v. Ora pro nobis, sancta Dei genitrix immaculata. — R. Ut digni efficiamur promissionibus Christi. — v. Domine, exaudi orationem meam. — R. Et clamor meus ad te veniat.

Surget.

v. Dominus vobiscum. — R. Et cum spiritu tuo.

Oremus Deus, qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuæ memoriam reliquisti : tribue, quæsumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuæ fructum in nobis jugiter sentiamus.

Deus, qui corda fidelium sancti Spiritus illustratione docuisti; da nobis in eodem Spiritu recta sapere, et de ejus semper consolatione gaudere.

Deus, refugium nostrum et virtus, adesto piis Ecclesiæ tuæ precibus, auctor ipse pietatis, et præsta ut intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei genitrice Maria, cum beatis apostolis tuis Petro et Paulo, et omnibus sanctis, quod fideliter petimus, efficaciter consequamur.

Actiones nostras, quæsumus Domine, aspirando præveni, et adjuvando prosequere : ut cuncta nostra oratio, et operatio a te semper incipiat, et per te cœpta finiatur. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit, et regnat in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum. — R. Amen.

Pontifex genuflectet, et duo cantores dicent.

v. Exaudiat nos omnipotens et misericors Dominus. — R. Et custodiat nos semper. Amen.

Deinde procedetur ad aulam paratam pro Concilio celebrando, et omnibus Patribus, servato inter eos ordine dignitatis patriarchalis, primatialis, archiepiscopalis et episcopalis, atque habita temporis

ratione cujusque promotionis, in proprio subsellio dispositis, Sanctitas sua faciet confessionem cum eminentissimo et reverendissimo D. Cardinali S. Collegii Decano Missam cantaturo de B. Mariæ virginis Conceptione immaculata, cui addetur oratio de Spiritu sancto.

In solemni Sacro obedientia sanctissimo Patri præstanda, sermone post Evangelium, circulisque omissis, omnia more solito peragentur; sed dicta in fine Missæ a Cardinalii celebrante oratione *Placeat*, accedet ad Thronum pontificalem Episcopus Orator mitra manu gestans, et osculato genu dextero summi Pontificis, petet ab eo indulgentiam, ascendet suggestum, et alloquetur Patres. Absoluta oratione, publicabit Indulgentiam. Deinde Sanctitas sua, deposita mitra, cum Cruce surget, et dicet :

v. Sit nomen Domini benedictum. — R. Ex hoc nunc et usque in sæculum.
v. Adjutorium nostrum in nomine Domini. — R. Qui fecit cœlum et terram.
v. Benedicat vos omnipotens Deus. Pa ✝ ter et Fi ✝ lius, et Spiritus ✝ sanctus — R. Amen.

EE. et RR D. Cardinalis celebrans cum suis ministris discedet recitans Evangelium S. Joannis, et interim summus Pontifex sedebit, et ei imponetur mitra. Deinde accedet ad Pontificem Subdiaconus apostolicus, paratus tunica albi coloris, deferens caligas et sandalia, quæ ipsi Pontifici more solito imponentur dum dicet psalmum : *Quam dilecta, etc.*

Postea recedet Subdiaconus, et accedet EE. ac RR. D. Cardinalis Diaconus, amictu, alba, stola et dalmatica indutus, quia est Evangelium cantaturus, nec non Acolythi unus post alium deferentes singuli sacra indumenta ac si Papa esset Missam solemni pontificali ritu celebraturus. Cum autem Pontifex, deposita mitra et pluviali, pontificales vestes, Cardinali Diacono ministrante, assumpserit, omnes qui sacris paramentis sunt induti, mitram manibus gestantes summo Pontifici obedientiam præstabunt; Cardinales manum Patriarchæ, Archiepiscopi et Episcopi genu dexterum, Abbates pedem osculantes.

Hac actione finita, Cardinalis Diaconus a dextris Pontifici assistens surget, et alta voce dicet, *Orate*, et mox tam Pontifex super faldistorium sibi paratum, quam alii sine mitra, in proprio loco genuflexi orabunt versi ad Altare. Surgens deinde Pontifex solus, ceteris genibus innixis permanentibus, dicet hanc orationem in tono competenti, videlicet :

Adsumus, Domine sancte Spiritus, adsumus quidem peccati immanitate detenti, sed in nomine tuo specialiter congregati. Veni ad nos, et esto nobiscum, et dignare illabi cordibus nostris. Doce nos quid agamus, quo gradiamur, et ostende quid efficere debeamus, ut, te auxiliante, tibi complacere in omnibus valeamus. Esto salus, et effector judiciorum nostrorum, qui solus cum Deo Patre et ejus Filio nomen possides gloriosum. Non patiaris perturbatores esse justitiæ, qui summum diligis æquitatem; non in sinistrum nos ignorantia trahat, non favor inflectat, non accepto munerum vel personæ corrumpat, sed junge nos efficaciter tibi solus tuæ gratiæ dono, ut simus in te unum, et in nullo aberremus a vero, quatenus in nomine tuo collecti sic in cunctis teneamur cum moderamine pietatis justitiam, ut hic a te in nullo dissentiat sententia nostra, et in futuro pro bene gestis consequamur præmia sempiterna.

Omnes respondent *Amen*.

Postea Cardinalis Diaconus a sinistris surgens versus ad Patres dicet : *Erigite vos* : omnes surgent, et Cantores cantabunt antiphonam :

Exaudi nos, Domine, quoniam benigna est misericordia tua, secundum multitudinem miserationum tuarum respice nos, Domine.

Iterum Diaconus a dextris conversus ad Patres dicet : *Orate* : et similiter omnes procumbent, et aliquantum orabunt secreto, donec Diaconus a sinistris dicat : *Erigite vos* : et omnes surgent. Pontifex vero, omnibus stantibus et detecto capite, orationem dicet absolute :

Mentes nostras, quæsumus Domine, Paraclitus, qui a te procedit, illuminet, et inducat in omnem, sicut tuus promisit Filius, veritatem. Qui tecum vivit et regnat in unitate ejusdem Spiritus sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum.— R. Amen.

Qua finita, rursum omnes genuflectent, et duo Cantores incipient *Litanias*, omnibus repondentibus :

Kyrie eleison.
Christe eleison.
Kyrie eleison.
Christe, audi nos.
Christe, exaudi nos.
Pater, de cœlis, Deus, miserere nobis.
Fili, Redemptor mundi Deus, miserere nobis.
Spiritus sancte Deus, miserere nobis.
Sancta Trinitas unus Deus, miserere nobis.
Sancta Maria, ora pro nobis.
Sancta Dei genitrix, ora
Sancta virgo virginum, ora
Sancte Michael, ora
Sancte Gabriel, ora
Sancte Raphael, ora
Omnes sancti angeli et archangeli, orate pro nobis.
Omnes sancti beatorum spirituum ordines, orate pro nobis.
Sancte Joannes Baptista, ora
Sancte Joseph, ora
Omnes sancti patriarchæ, et prophetæ, orate pro nobis.
Sancte Petre, ora
Sancte Paule, ora
Sancte Andrea, ora
Sancte Jacobe, ora
Sancte Joannes, ora
Omnes sancti apostoli et evangelistæ, orate pro nobis.
Omnes sancti discipuli Domini, orate
Sancte Stephane, ora

Sancte Laurenti, ora
Sancte Vincenti, ora
Omnes sancti martyres, orate
Sancte Silvester, ora
Sancte Gregori, ora
Sancte Augustine, ora
Omnes sancti pontifices et confessores, orate pro nobis.
Omnes sancti doctores, orate
Sancte Antoni, ora
Sancte Benedicte, ora
Sancte Dominice, ora
Sancte Francisce, ora
Omnes sancti sacerdotes et levitæ, orate pro nobis.
Omnes sancti monachi et eremitæ, orate pro nobis.
Sancta Maria Magdalena, ora
Sancta Agnes, ora
Sancta Cæcilia, ora
Sancta Agatha, ora
Sancta Anastasia, ora
Omnes sanctæ virgines et viduæ, orate pro nobis,
Omnes sancti et sanctæ Dei, intercedite pro nobis.
Propitius esto, parce nobis, Domine.
Propitius esto, exaudi nos, Domine.
Ab omni malo, libera nos, Domine.
Ab omni peccato, libera
A morte perpetua, libera
Per mysterium sanctæ incarnationis tuæ, libera
Per adventum tuum, libera
Per nativitatem tuam, libera
Per baptismum et sanctum jejunium tuum, libera
Per crucem, et passionem tuam, libera
Per mortem, et sepulturam tuam, libera
Per sanctam resurrectionem tuam, libera nos, Domine.
Per admirabilem ascensionem tuam, libera nos, Domine.
Per adventum Spiritus sancti Paracliti, libera nos, Domine.
In die judicii, libera
Peccatores, te rogamus audi nos
Ut nobis parcas, te rog.
Ut Ecclesiam tuam sanctam regere et conservare digneris, te rog.
Ut Dominum apostolicum, et omnes ecclesiasticos ordines in sancta religione conservare digneris, te rog.

Surgens Pontifex cum mitra, et manu sinistra tenens Crucem loco baculi pastoralis, benedicet Synodo, dicens

Ut hanc sanctam Synodum, et omnes gradus ecclesiasticos bene ✝ dicere digneris, te rog.
Ut hanc sanctam Synodum, et omnes gradus ecclesiasticos bene ✝ dicere, et rege ✝ re digneris, te rog.
Ut hanc sanctam Synodum, et omnes gradus ecclesiasticos bene ✝ dicere, rege ✝ re et conser ✝ vare digneris, te rog.

Procumbente iterum Pontifice, Litaniæ absolventur

Ut inimicos sanctæ Ecclesiæ humiliare digneris, te rog.
Ut regibus et principibus christianis pacem, et veram concordiam donare digneris, te rog.
Ut nosmetipsos in tuo sancto servitio confortare et conservare digneris, te rog.
Ut omnibus benefactoribus nostris sempiterna bona retribuas, te rog.
Ut fructus terræ dare et conservare digneris, te rog.
Ut omnibus fidelibus defunctis requiem æternam donare digneris, te rog.
Ut nos exaudire digneris, te rog.
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, parce nobis, Domine.
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, exaudi nos, Domine.
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.
Christe audi nos.
Christe exaudi nos.
Kyrie eleison.
Christe eleison.
Kyrie eleison.

Deinde surgent omnes et Pontifex versus ad Altare dicet :

Oremus. *Diaconus a dextris dicet :* Flectamus genua, *et Diaconus a sinistris :* Levate.

Da quæsumus, ecclesiæ tuæ, misericors Deus, ut sancto Spiritu congregata, hostili nullatenus incursione turbetur. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate ejusdem Spiritus sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum. — R. Amen.

Tum sument manipulum Subdiaconus apostolicus et Cardinalis Diaconus, qui Evangelium rei de qua agitur competens cantabit. Ipse osculabitur manum Pontificis, qui mox ponet incensum, ministrante naviculam Cardinali Presbytero induto cum pluviali. Interim Diaconus, accepto ex Alteri libro una cum Subdiacono, luminaribus et cæremoniis consuetis, petet a Pontifice benedictionem, et cantabit Evangelium : quo finito, Pontifex osculabitur librum, et incensabitur, more solito.

Deinde cum mitris omnes sedebunt, et Pontifex congruis verbis hortabitur Patres ad opportuna facienda decreta, et postea surgens sine mitra, et procumbens super faldistorium intonabit hymnum : *Veni creator Spiritus*, omnibus eo tempore nudo capite genua flectentibus, quousque primus versus perficiatur. Deinde omnes surgent stantes sine mitra, et Cantores prosequentur hymnum. In fine Pontifiex surget dicens.

v. Emitte Spiritum tuum, et creabuntur — R. Et renovabis faciem terræ.

Oremus. Deus, qui corda fidelium sancti Spiritus illustratione docuisti : da nobis in eodem Spiritu recta sapere, et de ejus semper consolatione gaudere. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate ejusdem Spiritus sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum : — R. Amen.

Duo cantores dicent :

v Benedicamus Domino. — R. Deo gratias,

Cæremoniarum Præfectus alta voce dicet : *Exeant omnes locum non habentes in Concilio* : Tunc jussu SSmi Patris e suggestu alta voce recitabuntur decreta, et dein rogabuntur Patres an ea placeant ; ac statim procedent scrutatores ad suffragia excipienda, quæ pronunciari debebunt a Patribus per verba PLACENT vel NON PLACENT, ita tamen ut EE. ac RR. Cardinales, nec non RR. Patriarchæ, Primates, Archiepiscopi, et Episcopi, servato inter eos ordine dignitatis, et cujusque promotionis, suffragium proferant sedentes cum mitris ; Abbates vero, et Generales Congregationum et Ordinum regularium stantes, capite detecto, et præmissa summo Pontifici genuflexione. Scrutatores autem, collectis suffragiis, penes Solium pontificium iis accurate dirimendis ac enumerandis operam dabunt, ac de ipsis ad summum Pontificem referent, qui supremam suam sententiam edicet, eamque promulgare mandabit, hac adhibita solemni formula : *Decreta modo lecta*

placuerunt omnibus Patribus, nemine dissentiente (vel si qui forte dissenserint), *tot numero exceptis. Nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus, statuimus atque sancimus ut lecta sunt.*

Hisce autem omnibus expletis erit Promotorum Concilii rogare Protonotarios apostolicos præsentes, ut de omnibus et singulis in Sessione peractis unum vel plura, instrumentum, vel instrumenta conficiantur, adhibitis testibus rogatis.

Denique, die alterius Sessionis de mandato summi Pontificis indicta, ipse Pontifex intonabit sine mitra hymnum : *Te Deum laudamus.*

Quem Cantores alternatim cum Clero prosequentur. Hymno finito, Pontifex adhuc stans dicet :

v. Dominus vobiscum. — R. Et cum spiritu tuo.

Oremus. Deus, cujus misericordiæ non est numerus, et bonitatis infinitus est thesaurus, piissimæ Majestati tuæ pro collatis donis gratias agimus tuam semper clementiam exorantes; ut qui petentibus postulata concedis, eosdem non deserens ad præmia futura disponas. Per Christum Dominum nostrum. — R. Amen.

Deinde Pontifex, adjuvante Cardinali Diacono qui Evangelium cantavit, exuet sacra paramenta, quæ super altare deponentur, atque assumet mozzettam cum stola ; et facta brevi oratione super faldistorium, surget, benedicet Synodo et discedet.

Mox omnes Patres in locis paratis deponent sacras vestes, et similiter discedent.

In ceteris subsequetibus Sessionibus hæc omnia serventur præter ea quæ adnotantur.

1. Non habebitur Supplicatio, et ideo omnes Cardinales et Patres hora pro qualibet vice indicenda se conferent ad basilicam S Petri, et unusquisque adorato SS. Sacramento in loco designato, ita summo Pontifice disponente, assumet sacra paramenta coloris rubri, nisi aliter notetur, et conveniet in aulam Concilii, et facta flexis genibus brevi oratione ante Crucem, petet proprium subsellium.

2. Missa celebrabitur lecta sine cantu de Spiritu sancto, juxta tamen rubricas, neque erit oratio ad Patres, neque obedientia præstabitur summo Pontifici.

Aloisius Ferrari Proton. Apostolic. Cærem. Præfectus.

CORRESPONDANCE.

Ligugé, le 21 novembre 1869.

Monsieur le Directeur,

Puisque vous avez eu la modestie de faire appel à vos lecteurs pour achever de démontrer certaines parties de la thèse que vous avez soutenue en faveur des abbés, dans votre numéro d'octobre dernier, permettez-moi de vous adresser quelques observations à l'appui de votre doctrine. Il s'agit de savoir si les abbés ont droit d'assister aux Conciles œcuméniques avec voix délibérative.

Aux autorités que vous avez apportées, en faveur de la question *de droit*, on pourrait ajouter le docte Tamburini dans son précieux ouvrage in-fol. *de Jure abbatum*, etc., où il traite la question, *ex professo ;* et le savant commentateur du pontificat romain, *Catalano* (Catalani, *Pontif. rom.* t. 1, tit. XVI, § 2, n° 17.) Celui-ci reproduit mot pour mot, en les adoptant, les paroles du célèbre jurisconsulte français *Dadin de Hauteserre*, plus connu sous son nom latinisé d'Altaserra (Altaserra, *Asceticon*, *sive originum rei monasticæ*, lib. VII, cap XVI) : « Certe, ex quo monachi in clerum admissi sunt, *Abbates* « *conciliis interfuerunt*..... Ab eo tempore (Concilii Nicæni II). « Abbates *ad concilia generalia* cœperunt una cum episcopis senten- « tiam dicere et eisdem subscribere .... » Et il en cite des preuves.

Mais comme *ce droit* ne repose que sur une coutume immémoriale, confirmée pourtant par plusieurs passages du *droit canonique*, cités par Jacobatius lui-même, il importe surtout de bien établir *le fait* historique.

Pour le concile de Nicée, vous l'avez suffisamment prouvé. Altaserra n'est pas moins explicite pour le quatrième et le cinquième concile de Latran. Mais contentons-nous d'insister sur deux points que

vous n'avez pu entièrement élucider et sur lesquels vous avez appelé l'attention de vos lecteurs.

I.

Parlant des trois abbés, dont les suffrages, dans les premières sessions du Concile de Trente, ne comptèrent que pour une seule voix, vous ajoutez : « Je suppose que dans la suite on n'eut aucun égard à « cette restriction. Si je n'éclaircis pas le fait, c'est faute d'avoir sous « la main les ouvrages nécessaires ».

Or, sur ce point, nous avons trois témoignages du plus grand poids. 1° Bellarmin, dans la page qui suit le passage allégué par vous, dit expressément : « *Florentino*, *Lateranensi et Tridentino* quibus subscripserunt Abbates et generales ordinum. » 2° Tamburini, dans son ouvrage déjà cité (t. 1, *de Jure abbatum.*, disput. XXIV, quæsit. 11, n° 7), affirme le même fait. 3° Enfin, Pallavicini (*Hist. du Concile de Trente*, liv. XXIV, chap. VIII, n° 13), s'exprime ainsi : « Les décrets « du Concile, réunis et authentiqués par le secrétaire Mazzarelli et « par les notaires, furent souscrits selon l'ordre des légats, par *tous* « *les Pères*, au nombre de deux cent cinquante-cinq ; d'abord par « les quatre légats et deux autres cardinaux, puis par trois patriarches, « cent vingt-cinq archevêques, cent soixante-huit évêques, trente- « neuf procureurs d'évêques absents, *sept abbés*, savoir : un de Clair- « vaux , quatre de la Congrégation du Mont-Cassin, un sixième de « Cluny, et le septième de Villa-Bertranda, dans la province de Tar- « ragone en Espagne. Les deux abbés français *approuverent pure- « ment et simplement les décrets de foi ;* mais pour ceux qui concer- « naient la réforme de la discipline, ils se contentèrent de déclarer « qu'ils étaient prêts à s'y soumettre. » On ne peut dire plus évidemment que ces sept abbés jouirent du privilége de voix *délibérative et décisive.*

II.

A la fin de votre article, vous demandez d'une manière dubitative si la *prérogative d'assistance* au Concile n'appartient qu'à l'abbé d'un

monastère principal, ou si elle appartient encore à quelques-uns des *abbés secondaires*, dans une congrégation, ou à *tous les abbés* d'une congrégation.

Au point de vue *du droit*, je n'ai vu nulle part cette distinction, même dans Jacobatius. Tous les abbés qui jouissent d'une juridiction réelle sur leur monastère, et surtout les abbés exempts, même en vertu de l'exemption ordinaire, sont présentés par les auteurs comme ayant un droit égal à siéger dans les conciles généraux. Mais envisagée au point de vue historique, la question paraît encore plus certaine.

D'abord, pour le second Concile de Nicée, vous avez cité vous-même plusieurs hégumènes, ou simples abbés, parmi les Pères de ce Concile. Tamburini (*loc. citat.*) nous apprend que dans le Concile de Florence un grand nombre d'abbés de l'Ordre Bénédictin de Vallombreuse siégèrent avec voix décisive, « inter quos, libuit mihi, ajoute-« t-il, quosdam peritissimos hic apponere, non *omnes sed aliquos* (et « l'on en cite six), et multi alii ex omnium monachorum ordinibus. « Multi enim annotati non fuerunt in actibus hujus concilii, *quia* « *priusquam subscriptio fieret, decesserunt.* » Toutefois, les actes, dans la collection de Mansi, portent la souscription de quarante-six abbés. Nous avons vu plus haut *quatre abbés* de la Congrégation du Mont-Cassin figurer parmi les pères du Concile de Trente. Or, l'histoire monastique nous apprend que, au XVe et au XVIe siècle, à part les chefs d'ordre, Bursfeld, Vallombreuse, Camaldoli, le Mont-Cassin, Cluny, Cîteaux et ses principales *filles*, comme on dit, presque toutes les abbayes dont les souscripteurs des susdits conciles portaient le titre, étaient dans la catégorie que vous appelez *secondaire*.

Il est bien entendu que, à votre imitation, Monsieur, je n'ai eu en vue, en soutenant cette thèse, que d'affirmer un fait historique.

Agréez, Monsieur le Directeur, l'expression de mon entier dévouement.

A. F. Chamard,
bénédictin du prieuré de Ligugé.

BIBLIOGRAPHIE.

Histoire biblique de l'ancien et du nouveau Testament, ornée de 113 gravures sur bois et d'une carte de la Terre sainte, par le Dr J. Schuster, traduite sur la 48e édition allemande par l'abbé M.-B. Conissinier. — In-12, VIII et 255 pp. Strasbourg, agence de B. Herder ; Paris, Haar et Steiner. Deux éditions à 1 fr. 15 et à 90 c.

C'est là un excellent abrégé d'Écriture sainte qui méritait, à bien des titres, l'honneur d'une traduction française. Trente-cinq évêques lui ont décerné des éloges flatteurs ; la voix peut-être encore plus éloquente de 48 éditions, c'est-à-dire le témoignage des familles et des enfants auxquels il est destiné, s'est fait entendre en sa faveur : cela prouve qu'il porte en soi de véritables éléments de succès. Et de fait, en l'examinant de près, nous nous sommes convaincu que c'est un des meilleurs manuels d'histoire biblique qui ait été édité jusqu'ici. Complet dans les limites d'un abrégé, concis sans omettre aucun fait important et surtout sans retrancher aucun de ces touchants épisodes qui font tant de bien aux faits, parlant, autant que possible, le langage même de la Bible, élevé, malgré sa simplicité, au niveau de la science exégétique moderne, il est une preuve manifeste du talent de son auteur (1). Ce n'est pas tout encore : à ces avantages, il en joint un autre, que les enfants apprécieront par-dessus tout ; c'est qu'il est orné de 113 gravures sur bois qui, par le bon goût, l'art et la science apportés dans leur choix comme dans leur exécution, parleront vivement aux jeunes cœurs et aux jeunes intelligences qui les verront. Nous avons rencontré plusieurs fois des enfants auxquels la vue de certaines représentations bibliques avait donné des idées entièrement fausses sur des faits importants. Ici, rien de semblable : les gravures, au contraire, expliquent et éclaircissent le texte de la Bible, et le montrent dans son jour véritable.

Nous avons vu enfin avec plaisir que le nouveau Testament a dans ce livre une plus large part que dans les autres abrégés du même genre ; en outre, le Messie y paraît partout comme le centre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance ; de courtes et judicieuses réflexions rappellent sans cesse aux jeunes lecteurs la réalité à propos de la figure, la lumière à la vue de l'ombre.

Nous croyons que ce livre, élégamment traduit, est appelé à un grand succès. On fera bien de le répandre partout comme livre classique ou comme livre de récompense, et de le recommander aux instituteurs, aux catéchistes et aux familles. On le pourra d'autant mieux que son prix est très-modéré, vu le luxe relatif de l'édition.

L.-C. Digoine.

(1) M. Schuster a composé à l'usage de l'enfance des ouvrages nombreux et tous très-estimés : ses livres sont classiques dans la plupart des écoles catholiques d'Allemagne.

CHRONIQUE.

—

I. — Le P. Joseph Paria, de la Compagnie de Jésus, édite les Commentaires du cardinal François Tolet sur la *Somme théologique* de S. Thomas. Ce que nous connaissons des ouvrages du savant Cardinal nous permet de considérer cette publication comme un vrai service rendu aux études théologiques. Elle formera quatre volumes in-4° à deux colonnes, d'environ 500 pages. Le premier volume a déjà paru ; les trois autres paraîtront régulièrement de six mois en six mois. L'éditeur, bien qu'aidé par plusieurs des savants professeurs du Collége romain, réclame tout ce temps afin de nous donner une reproduction aussi fidèle que possible du manuscrit autographe conservé à la Bibliothèque de l'Université grégorienne. Il nous prévient que les épreuves seront revues jusqu'à cinq fois ce qui est un soin digne d'éloges et digne aussi de l'auteur dont il publie le travail. *Francisci Toleti e S. J. S. R. E. Pr. Card. in Summam theolog. S. Thomæ Aq. enarratio, ex autographo in Bibliotheca collegii R. asservato, nunc primum edidit J. Paria e S. G. præfecti Bibl. socius a mss. vulgandis.* Tomi quatuor in-4°. Prix du premier vol. 14 fr. On souscrit à Paris, chez Palmé.

II. — *La Prière, sa nécessité, son pouvoir, ses différentes formes :* tel est le titre d'un ouvrage publié par M. l'abbé Petitalot, vicaire de la cathédrale de Moulins, licencié en théologie (chez Bray et Retaux. Paris, 1 vol. in-18 de IV-307 pp. 3 fr.) Ce livre sera utile aux âmes pieuses qui désirent avoir une doctrine sur la prière et une explication de l'Oraison dominicale. Il est écrit avec simplicité, ainsi qu'il convenait au sujet. Les idées exprimées par l'auteur n'ont rien de vulgaire et elles revêtent une forme facile qui plaît.

III. — Montrer les contradictions dans lesquelles a pu tomber un homme de mérite en s'efforçant de soutenir l'antithèse d'une proposition certaine, est un travail qui était de nature à tenter un esprit net et solide comme celui du P. Henri Ramière, S. J. Aussi a-t-il publié une brochure de 164 p., intitulée « les Contradictions de Mgr Maret », dans laquelle le R. P. montre que : « 1° Le but avoué par le docte prélat est l'opposé de celui qu'il poursuit réellement ; 2° le nom par lequel il désigne sa théorie donne un démenti à la théorie elle-même ; 3° les éléments essentiels de sa théorie sont contradictoires entre eux... 7° les résultats de son œuvre ne peuvent satisfaire son cœur d'évêque qu'en trempant ses prévisions de gallican. » (Paris, Palmé.) C'est une réfutation ingénieuse : ceux de nos lecteurs qui ont suivi le travail de la *Civiltà cattolica* sur le même objet, ont pu voir que l'auteur, en plus d'un cas, ne s'est point abstenu de signaler des contradictions analogues. La magnifique lettre de Mgr Deschamps, archevêque de Malines, à Mgr Dupanloup, réfute aussi, d'une manière victorieuse, et parfois selon la même méthode, les *observations* de Mgr l'évêque d'Orléans. De telles réponses montrent, à la fois, l'infériorité de l'antithèse qu'elles combattent et la parfaite certitude de la thèse en faveur de laquelle elles sont écrites.

AL. GILLY.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE, par M. l'abbé DIDIOT. 5
LES MYSTÈRES DU CHRISTIANISME (1er, 2e et 3e articles), par M. l'abbé C. DELEAU 25, 136, 193
CONFESSEURS DES RELIGIEUSES (2e et 3e articles), par le R. P. MONTROUZIER, S. J. 61, 265
SAINT BONAVENTURE ET SES FAUX ADMIRATEURS (7e et 8e articles), par M. l'abbé G. CONTESTIN. 97, 494
COUP D'ŒIL SUR LES SCIENCES ET SUR LES ARTS (3e article), par le R. P. MARIN DE BOYLESVE, S. J. 124
LES ORDINATIONS ANGLICANES (1er, 2e et 3e articles), par M. l'abbé C.-J. BESTOMBES. 207, 234, 577
LE TRAVAIL ET LES ARTISANS CHEZ LES JUIFS DE PALESTINE AU TEMPS DU CHRIST, par M. L.-C. LAUDE. 243
ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES (16e, 17e et 18e articles), par M. l'abbé VILMAIN 289, 404, 520
DROIT DES ABBÉS D'ASSISTER AU CONCILE ŒCUMÉNIQUE AVEC VOIX DÉLIBERATIVE, par M. l'abbé D. BOUIX. 311
DU POUVOIR SOUVERAIN DANS L'EGLISE (6e article), par M. l'abbé GRANDCLAUDE 431
SAIT-ON CE QU'EST UNE DÉFINITION PONTIFICALE *EX CATHEDRA ?* par A. E.. 445
DES PROGRÈS DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE (3e article), par M. l'abbé DIDIOT. 481
THÉOLOGIE MORALE, par M. l'abbé H. GIRARD. 77
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LES VERTUS LES PLUS NÉCESSAIRES DE NOTRE TEMPS AUX PASTEURS DES PAROISSES, par M. l'abbé PERNOT. 149
FONDATION D'UNE ÉCOLE DE HAUTES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES A LYON 164
QUESTION CANONIQUE, par M. l'abbé H. GIRARD. 172
QUESTIO THEOLOGICA-LITURGICA, par M. l'abbé P. R. . . . . .
QUESTION LITURGIQUE, par LE MÊME 82
LITURGIE, par LE MÊME 456
LE CONCILE PLÉNIER DE BALTIMORE, par M. l'abbé E. HAUTCŒUR. 83
LE JUBILÉ DU CONCILE. — RÉPONSES A DIVERSES QUESTIONS 174
CONCILE DU VATICAN 368, 474, 557, 560
UN RESTE DE LA PETITE ÉGLISE 560
QUESTIONS DIVERSES, par M. l'abbé H. GIRARD. 370
DÉCRET DE LA S. C. DES RITES. 178
CORRESPONDANCE 89, 567
BIBLIOGRAPHIE 95, 184, 373, 377, 570
CHRONIQUE. 191, 285, 378, 571

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Abbés. — Droit des Abbés d'assister au Concile œcuménique avec voix délibérative, 311, 567.

Anglicanisme. — Les ordinations de l'église anglicane sont-elles valides? 207 ss., 324 ss., 377 ss. — Observations préliminaires sur la doctrine des réformateurs du XVIe siècle concernant la consécration épiscopale, 210. — Parker a-t-il été certainement sacré à Lambeth? 218. — Barlow a-t-il été certainement sacré? 349. — La forme employée dans le sacre de Parker a-t-elle été certainement valide? 377. — Conclusion, 400.

Arts. — V. *Sciences.*

Barhébreus. — *Chronique ecclésiastique*, 192.

Baunard (l'abbé). — L'apôtre saint Jean, 5.

Bénédiction de la table, 82. — Du scapulaire, 370.

Benoît XIV. — V. *Confesseurs.*

Binage. — Loi qui défend de recevoir un honoraire pour la seconde messe en cas de binage, 78, 172.

Bonald (le cardinal). — *Mandement sur la fondation d'une école de hautes études ecclésiastiques à Lyon*, 164.

Bonaventure (Saint) et ses faux admirateurs. 97 ss. (V. la table du tome précédent). — Composition substantielle des corps, *ibid.* — Doctrine de saint Bonaventure sur ce sujet, 101. — La forme est la raison de toute distinction dans les êtres complets, 109. — Conséquences, 111. — Explication des métamorphoses que la forme fait subir à la matière, 115. — Formation et transformation des corps, 494. — Indivisibilité substantielle des corps composés, 496. — Comment s'établit l'unité du composé par suite de l'unité de forme, 499. — Comment la forme peut sortir des puissances de la matière, 504. — Pour le cas de l'âme humaine, comment sa nature de forme substantielle peut se concilier avec les principes de la théorie scolastique, 511. — Conclusion, 517.

Bourbon. — *Introduction aux cérémonies romaines*, 357, 456, 533.

Casterman. — Publications religieuses, 288.

Concile. — Le Concile plénier de Baltimore, 83. — Chronique du Concile du Vatican, 475, 557, 560. — Brefs de Pie IX concernant les non-catholiques, 368, 474. — V. *Abbés, Dupanloup, Grandclaude, Jacques, Jaugey, Maret, Nardi, Palmé.*

Confesseurs des religieuses, 61 ss., 265 ss. (V. la table du tome précédent). — Ce qui s'oppose à la charge de confesseur ordinaire, *ibid.* — Triennat du confesseur ordinaire, 64, 265. — Sentiment

de Benoît XIV, de sainte Thérèse et de saint François de Sales sur cette question, 261. — La France est-elle soumise en cette matière aux règles du droit commun? 272.

Craisson (l'abbé). — Les communautés à vœux simples, 192, 288, 374.

Décisions de la S. Pénitencerie, 175. — De la S. C. des Indulgences, 176. — De la S. C. des Rites, 178.

Dupanloup (Mgr) — *Lettre à son clergé sur l'opportunité de la définition de l'infaillibilité du Pape*, 479.

Église. — Du Pouvoir souverain dans l'Église, 431 ss. (V. la table du tome précédent V. *Concile*).— Le gallicanisme contemporain, 431. — De l'opportunité du silence, 433, — État de la question, 435. — Y a-t-il nécessité morale de réunir des Conciles œcuméniques? 439.

Études. — Fondation d'une école de hautes études ecclésiastiques à Lyon, 164.

Évangiles (Étude critique sur les), 289 ss., 404 ss. — Pourquoi les trois premiers Évangiles sont appelés synoptiques, 289. — En quoi ils se ressemblent et en quoi ils diffèrent, *ibid.* — Leurs ressemblances proviennent non d'un protévangile, mais de l'Évangile oral primitif dont le texte fondamental avait été arrêté par les Apôtres, 293. — Elles proviennent encore de ce que les évangélistes se sont connus et reproduits les uns les autres, 295. — Leurs différences, existant surtout dans ce qui ne faisait pas partie de la prédication habituelle, s'expliquent par le but que chaque évangéliste s'est proposé, par le soin qu'a eu chacun de rapporter ce que n'avait pas dit son devancier ou de mettre plus d'ordre dans son récit, 302. — La vérité du récit évangélique est incontestable, 404. — Les miracles qui y sont relatés s'appuient sur le témoignage non-seulement des évangélistes et des premiers chrétiens, mais encore sur les aveux des Juifs et des philosophes païens, 407. — Absurdité du système de Semler et de Paulus, 409. — Celui de Strauss n'est pas plus raisonnable, 411. — Rien de plus naturel que le miracle pour Dieu, 412. — Le miracle n'est pas le signe du mythe, 415. — Pourquoi il y eut surtout des miracles à l'origine du christianisme, 416. — Différences entre les légendes et les miracles évangéliques, 417.— Il n'y a ni erreurs historiques, ni contradictions dans les évangiles, 419. — Leur harmonie est parfaite, 423. — Divinité et inspiration des Évangiles, 519.

François de Sales (Saint). — V. *Confesseurs.*

Frugère. — *Apostolicité de l'Église du Vélay*, 477.

Funérailles. — Solution de diverses questions, 279.

Gouvernement. — En quoi consiste l'art de gouverner, 124.

Granclaude. — *Breviarium philosophiæ scholasticæ*, 480. — *Les principes de 89 et le Concile, ibid.*

HANEBERG. — Tableau chronologique de la vie publique de Jésus-Christ, 428.

INDEX. — Livres mis à l'Index, 191.

JACQUES (le P.). — *Du Pape et du Concile ou Doctrine complète de saint Alphonse de Liguori sur ce double sujet*, 477.

JAUGEY (l'abbé). — *Le Concile œcuménique*, 184.

JEAN (Saint) l'Évangéliste, 5 ss. — De la vie de saint Jean, 8. — Son Évangile et son Apocalypse, 11. — De la théologie de saint Jean, 17. — Saint Jean modèle du sacerdoce catholique, 23. — Sainteté de saint Jean, 25.

JEUNE (du) avant la messe, 77.

JUBILÉ (le) du Concile. — Réponse à diverses questions, 174.

JUIFS. — V. *Travail*.

KENRICK. — *Examen de la validité des ordinations anglicanes*, 207.

LABIS. — *L'Eucharistie, ou Jésus-Christ perpétuellement victime et nourriture de l'homme*, 288.

LASSERRE (Henri). — *Notre-Dame de Lourdes*, 287.

LAURENS. — *Morceaux choisis de la Bible*, 95.

LIANO. — *Le dogme et les opinions décole*, 479.

LIGUORI (Saint Alphonse de). — Traduction de ses œuvres, 287.

LITURGIE. — Des préséances entre les ecclésiastiques, 537 ss., 556 ss. — Des cardinaux, archevêques et évêques, 557. — Des prêtres et des clercs, 456. — Solution de plusieurs difficultés au sujet des préséances entre les ecclésiastiques, 533. — V. *Funérailles*.

MANNING (Mgr). — Brefs de Pie IX à Mgr Manning, archevêque de Westminster, 368, 474.

MARET (Mgr). — *Du Concile général et de la Paix religieuse*, 285, 431.

MESSE. — Décret de la S. C. des Rites au sujet de la messe et de l'oraison du Saint-Esprit, prescrites pendant le temps du Jubilé, 178. — V. *Jeûne, Binage*.

MYSTÈRES (les) du Christianisme, 28 ss., 136 ss., 193. — Notion, existence, nature et foi des mystères, 28. — Explications rationnelles des mystères, 136. — La sainte Trinité, 140. — Corollaires, 142. — L'Incarnation, 193. — Le péché originel, 196. — L'Église, 201.

NARDI (Mgr). — *Le Concile œcuménique et les droits de l'Etat*, 479.

ORDINATION. — V. *Anglicanisme*.

Ordo concilii œcumenici celebrandi in sacro sancta basilica Vaticana, 560.

PALMÉ, éditeur de la collection des Conciles, 285.

PAPE. — Sait-on ce qu'est une définition pontificale *ex cathedra*? 445 ss. — Doctrine de Grégoire XVI, 446. — Doctrine du cardinal Orsi, 448. — Solution unanime sur le fonds de la question, 458.

PASTEURS. — Quelques réflexions sur les vertus les plus nécessaires de notre temps aux pasteurs des paroisses, 149 ss. — Première vertu : le dévouement, le don de soi-même, 150. — Deuxième vertu : une bonté patiente et miséricordieuse, 155. — Troisième vertu : l'humilité, 158.

RELIGIEUSES. — V. *Confesseurs.*

RIVIÈRE (l'abbé). — *Cours d'histoire ecclésiastique*, 480.

SCAPULAIRE (du), 370.

SCIENCES. — Coup-d œil sur les sciences et sur les arts, 124 ss. (V. la table du tome précédent). — Gouvernement, 124.

STRAUSS. — Réfutation de son système exégétique, 411.

THEINER (le P.). — *Histoire des deux concordats*, 286.

THÉRÈSE (Sainte). — V. *Confesseurs.*

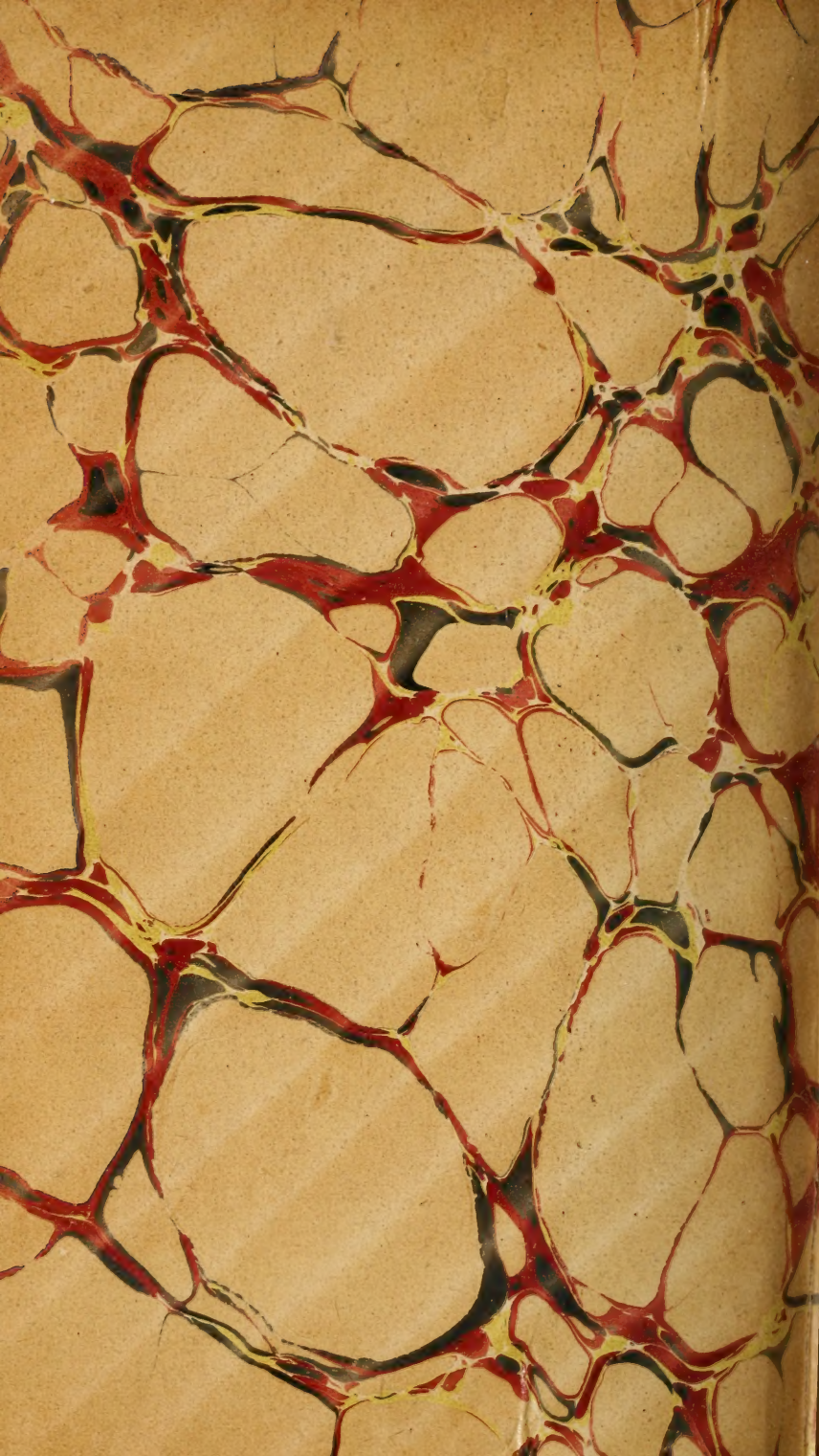
TRAVAIL (le) et les artisans chez les Juifs de Palestine au temps de Jésus-Christ, 242 ss.

VALROGER (le R. P. de). — *L'Age du monde et de l'homme d'après la Bible et l'Eglise*, 479.

VAN WEDDINGEN. — *De miraculo ejusque in christiana demonstratione usu ac valore dissertatio theologica*, 287.

VECCHIOTTI (Mgr). — *Septimii Mariæ Vecchiotti institutiones canonicæ*, 89.

Arras. — Typ. Ve ROUSSEAU-LEROY, éditeur-gérant.



Revue des Sciences
Ecclésiastiques.
1869

v.19-20